ترمذی و ابوداؤد شریف کے مشکل مقامات کے حل کے لیے مختصر الفاظ میں نہایت جامع

تقاریر حضرت شیخ الہند قدس سرہ

از

زبدۃ المحدثین شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن دیوبندی قدس سرہ

مرتبہ

حضرت مولانا عبدالحفیظ بلیاوی رحمۃ اللہ علیہ تلمیذ رشید حضرت شیخ الہند قدس سرہ

ادارۂ تالیفات اشرفیہ
ریلوے روڈ ○ ملتان

تقاریر

ترمذی و ابوداؤد

مع

الابواب والتراجم لصحیح البخاری

از:

حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندی قدس سرہ

ترتیب
شاگرد رشید حضرت شیخ الہند
مولانا عبدالحفیظ بلیاویؒ

نظر ثانی و حاشیہ
مولانا قاری محمد طاہر صاحب رحیمی مدظلہ

ناشر
ادارہ تالیفات اشرفیہ
بیرون بوہڑ گیٹ پوسٹ بکس ۴۳۰
ملتان

ایڈیشن دوم ؛ سنہ ۱۴۰۴ھ

نام کتاب ——— تقاریر شیخ الہند رح

مرتب ——— حضرت مولانا عبدالحفیظ بلیاوی رح

سائز ——— ۱۸ ×۲۳/۸

کتابت ——— قاری عبدالسلام قاسمی ملتان

طباعت ——— نوبہار پریس، ملتان

تعداد ——— ایک ہزار

قیمت ———

باہتمام ——— محمد اسحاق عفی عنہ

عرضِ ناشر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ حمداً کثیراً طیباً مبارکاً فیہ

اما بعد ! زیرِ نظر کتاب موسوم بہ تقاریرِ شیخ الہندؒ درسِ نظامی اور صحاح ستہ کی مشکل ترین کتب ترمذی و ابو داؤد کے مشکل مقامات کے حل کے لئے نہایت بہترین و نادر چیز ہے۔

بندہ کو یہ کتاب ایک بزرگ نے مرحمت فرمائی جو متعدد علماء کرام کو دکھائی گئی۔ انہوں نے اصرار کی حد تک اس کی اشاعت کا شوق ظاہر فرمایا قبل ازیں یہ کتاب ہندوستان سے شائع ہوئی۔ اب پاکستان میں پہلی بار منظرِ عام پر آرہی ہے۔

کتاب ھذا کی تصحیح، نظرِ ثانی اور ضروری حواشی شیخ القراآت والحدیث حضرت مولانا قاری محمد طاہر صاحب رحیمی مدظلہ نے فرمائی ہے حضرت موصوف نے نہایت عرق ریزی و جانفشانی سے اس کام کو سر انجام دیا۔ اس طرح کتاب کی افادیت دوچند ہوگئی۔ اور تحقیق و تدقیق کے لحاظ سے یہ مجموعہ ایک نئے پیراہن سے مزین ہو کر منظرِ عام

پر آگیا ـــــــــ ادارہ حضرت مولانا قاری محمد طاہر صاحب رحیمی کا تہہ دل سے شکر گزار اور ممنون ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ ان کی اس محنت و کاوش کو مبدلی سعی مشکور بنائے اور دارین میں اس کا بہترین اجر بے پایاں اپنی اور ان کی شایانِ شان نصیب فرمائے۔ آمین !

ادارہ کو اس علمی تحفہ کی طبع و اشاعت کی سعادت پر نہایت مسرّت ہے اور خوش بختی ہے کہ ہم اس علمی ذخیرہ کو اہلِ علم تک پہنچانے میں کامیاب ہوئے۔

فللّٰه الحمد و الشکر

الحمدللہ تقاریر کا دوسرا ایڈیشن آپ کے ہاتھوں میں ہے اس میں حضرت شیخ الہندؒ کی آخری تحریر "الابواب والتراجم" کا اضافہ کر دیا گیا ہے جس کی وجہ سے اس کتاب کی افادیت کافی بڑھ گئی ہے۔

طالبِ دعاء

احقر محمد اسحاق غفرلہٗ

تعارف از مصحح

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ حمداً کثیراً کما امر، والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ محمد سید البشر، ما اتصفت عینٌ بنظرٍ و اذنٌ بخبر، وعلیٰ آلہ واصحابہ الذین اتصلوا بہ وانقطعوا عمن سواہ الیٰ سنتہ وحبہ

اما بعد :-

یہ مبارک وعظیم مجموعۂ نادرہ قطب العالم محدثِ اجل مجاہدِ اعظم قدوۃ العرفاء راس الفقہاء مُسندالعلماء حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندی قدس اللہ سرہٗ ونور مرقدہٗ کی اُن اردو تقاریر و دروسِ احادیث کا گنج گرانمایہ و خزینہ بے بہا ہے جو حضرت موصوف نے امام ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ ترمذی المتوفی ۲۷۹ھ کی جامع ترمذی اور امام ابوداؤد سلیمان بن اشعث سجستانی المتوفی ۲۷۵ھ کی سُنن ابی داؤد - ان دو اصول کتب حدیث کی تدریس وتعلیم کے اثنا میں ارشاد و املاء فرمائے اور جنہیں حضرت شیخ الہند کے ایک فائق ولائق تلمیذ مولانا عبدالحفیظ بلیاوی نے منضبط کیا

مجموعۂ ہٰذا علماؤ اساتذہ وطلبہ مدارس دینیہ کے لئے ایک جامع ومختصر بیش و بہا سرمایہ ہے جس سے ہر شخص اپنی لبساط و استعداد کے مطابق فیض یاب ہو سکتا ہے۔ حل مفہوم الحدیث، مسائل خلافیہ میں ائمۂ مجتہدین کے اقوال و مذاہب، دلائل احناف فریقِ مخالف کے جوابات وجوہ ترجیح مذہب حنفی اور اسی قسم کے دیگر بہت سے مضامین و مباحث نہایت دلکش وعام فہم سلیس طرز وطریق سے اس مجموعہ میں یکجائی طور پر "دریا بکوزہ" کا مصداق ہیں، - یہ "دُرّۂ نادرہ" ہمارے پاکستان میں نایاب تھا۔

الحمد للہ علیٰ احسانہٖ کہ کتبخانۂ انجمن ترقی اردو، جامع مسجد دہلی انڈیا کا مطبوعہ ایک نسخہ دستیاب ہوگیا اور کتابت وطباعت جدیدہ کے بعد اسی نسخہ کو بہترین شکل میں منظر عام پر لانے کے اسباب و انتظامات من جانب اللہ مہیا ہوگئے۔ فللّٰہ الحمد و النعمۃ و منہ السداد و العصمۃ،

میرے بہت پیارے عزیز حافظ محمد اسحٰق سلمہ اللہ انتہائی تبریک و تحسین کے قابل و مستحق ہیں کہ انہوں نے اس شاندار منصوبہ کا بیڑہ اٹھایا اور اسے بخیر و خوبی پایۂ تکمیل تک پہنچایا، جزاھم اللہ خیر الجزاء و اکملہٗ۔

خوش بختی ہے کہ بندۂ ناچیز کو اس مجموعہ پر نظر ثانی نیز تحشیہ و تصحیح کا موقع میسر ہوا۔ کوشش یہ کی گئی ہے کہ احادیث مبارکہ کی عربی عبارات اصل کتب سے مراجعت کے بعد بعینہٖ و بلفظہٖ درج ہوں، طبع اول والے نسخہ میں اصل کتب کے صفحات کے نمبرات منضبط نہ تھے لیکن اس طبع ثانی میں بفضل تعالیٰ کاوش و محنت کرکے صفحات کا انضباط بھی کیا گیا ہے حوالۂ صفحہ کے لئے جامع ترمذی مطبوعہ نور محمد کراچی اور سنن ابی داؤد مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی کو مدنظر رکھا گیا ہے، بعض وہ مواقع جن کے حل کے لئے حضرتؒ نے کتاب کے حواشی کا حوالہ دیا ہے۔ ان کو بغرض سہولت و بصیرت بصورت حواشی مختصراً ساتھ ساتھ ہی درج کردیا گیا ہے۔ کئی مقامات میں حضرت کی تقاریر کی ترتیب، غالباً ضابط و مرتب کی جانب سے تقدیم و تاخیر کا شکار ہوگئی ہے۔ ان مقامات پر حواشی میں تنبیہ کردی گئی ہے۔ بعض مواقع ایسے بھی نظر سے گزرے جن میں کاتب یا حضرت مرتب کی لغزش قلم سے معنوی رد و بدل ہوگیا تھا ان مواقع کی تصحیح میں پوری سعی کی گئی ہے اور اس بارہ میں حواشی و شروح کے علاوہ خود حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ ہی کی اس عربی تقریر بر جامع ترمذی کو قول فاصل قرار دیا گیا ہے۔ جو اصل ترمذی کے بعض نسخوں کے آخر میں ملحق و مطبوع ہے۔ اس طرح یہ مجموعہ اساتذہ و طلبۂ حدیث کے لئے بحیثیت معاون ایک بیش قدر نادر و علمی تحفۂ عجیبہ بن گیا فللّٰہ الحمد علیٰ ذٰلک، اہل علم ناظرین سے مخلصانہ درخواست ہے کہ اگر

کسی موقع میں مُصحح و مُحشّی کی جانب کسی لغزش و خطا پر مُطّلع ہوں تو برائے کرم اس موقع سے آگہی بخشی جائے تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح کردی جائے۔

اللہ رَبّ العزّت صاحب امالی ہمارے محسن و مخدوم عظیم حضرت شیخ الہند رفع اللہ درجاتہٗ کو اُن کے اور اپنے شایانِ شان خیر الجزاء سے نوازے اور مرتّب ناشر، مصحح سب ہی کی کوشش کو قبول فرمائے۔ آمین یارب العالمین بجاہ سید المرسلین علیہ افضل الصلوٰۃ واکمل التسلیم۔

فقط والسلام علیٰ خیر ختام

وانا العبد الخاطیٔ الآثم العاثر

محمد طاہر الرحیمی غفرلہٗ

استاذ القراءۃ والحدیث

جامعہ قاسم العلوم ملتان

۲۲ رجب سنہ ۱۴۰۲ھ مطابق ۱۷ مئی سنہ ۱۹۸۲ء

یوم الاثنین

فہرست ابواب جامع الترمذی

(جلد اوّل)

جلد ثانی

تقریر ابوداؤد (ج ۱)

تقریر جامع الترمذی

زبدۃ المحدثین شیخ الہند حضرت العلامہ مولانا محمود حسن دیوبندی کی تقریر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ علیٰ سید المرسلین ۔

امابعد :- جناب مولانا مولوی استاذی حضرت مولانا محمود حسن صاحب رحمہ اللہ نے سند حاصل کی ہے حضرت مولانا محمد قاسم صاحب مرحوم ومغفور سے اور مولانا مرحوم نے سند حاصل کی ہے حضرت مولانا احمد علی صاحب مرحوم سے اور مولانا احمد علی صاحب کی سند ابوالفتح تک ترمذی شریف مطبوعہ احمدی میں موجود ہے ۔ **موضوع** علم حدیث کا خود ذات بابرکات رسولِ مقبول صلے اللہ علیہ وسلم ہے ۔ پس علم حدیث کیا ہی مبارک و محترم ہے ۔ کیونکہ اس میں آپ ہی کے حالاتِ طیبات مذکور ہوتے ہیں ۔ باقی حالات صحابہ بھی گویا آپ ہی کے حالات ہیں یا یہ کہ تبعاً بیان ہوتے ہیں ۔ **غایۃ** اس کی بجز عمل اور تیقظ عن الغفلۃ اور کیا ہو سکتی ہے " وَاَنَا اَسْمَعُ مِنہ " اُس موقع میں مستعمل ہے کہ یہ قائل سنتا ہو اور اس کے استاذ کا کوئی دوسرا شاگرد قرات کرتا ہو ۔ " اَنَا " اشارہ اور اختصار ہے " اَخْبَرَنَا " کا اور " نَا " اور " ثَنَا " اختصار ہے " حَدَّثَنَا " کا ۔ استاذ پڑھ کر سناوے اور اس کو اس طریقہ سے اجازت حاصل ہو تو " تحدیث " کہتے ہیں ۔ اور شاگرد پڑھے اور استاذ سنے ، اور اس طریقہ سے اجازت حاصل ہو تو " اِخبار " کہتے ہیں ۔ بعض حضرات ان میں کچھ فرق نہیں کرتے ۔

یعنی متقدمین کے نزدیک تحدیث اور اخبار میں فرق نہیں دونوں برابر ہیں۔ ایک کو
دوسرے کی جگہ استعمال کرتے ہیں۔ متاخرین فرق کرتے ہیں۔ "قالوا اخبرنا" بلفظ جمع
اس لئے کہا کہ کروخی کے تین استاذ ہیں۔ قاضی زاہد، شیخ ابوبکر، شیخ ابونصر۔
"فاقر به الشیخ الخ" ابومحمد عبدالجبار کہتے ہیں کہ میں نے اپنے استاذ ابوالعباس محمد
ابن احمد کو حدیث مع الاسناد سنائی تو انہوں نے اقرار کیا یعنی ابوالعباس نے جو ثقہ اور امین شیخ
"نعم" وغیرہ فرمایا۔ یعنی جو کچھ تم نے سنایا درست ہے میں اس کی توثیق کرتا ہوں۔
خلاصہ یہ ہے کہ جب شاگرد قاری ہو تو استاذ کو شاگرد کی توثیق ضرور چاہیے۔

ابواب الطہارات ص۲۷ - عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ قولہ "عن سماک بن حرب"
ح - اس سے مراد تحویل ہے۔ یعنی ایک حدیث کی دو سندیں ہوں یا زیادہ۔ اور وہ سب
ایک شخص پر جمع ہو جاویں اور اس کے بعد انتہا تک متفق رہیں۔ بعض اس کو "ح" پڑھتے
ہیں۔ اور بعض "حا" اور بعض "تحویل"۔ اور کبھی چھوڑ بھی دیتے ہیں۔ محدثین کے
نزدیک تحویل اور اختلاف رواۃ سے حدیث متبدل ہو جاتی ہے، اور دو حدیثیں
شمار ہونے لگتی ہیں۔ امام ترمذی نے چونکہ تحقیق سند کو اپنے اوپر لازم کر لیا ہے اس لئے
اپنی سند کو کئی استاذوں سے بیان کرتے ہیں۔ "ح"[1] سے مراد یہ ہے کہ اب میں کسی حدیث
کو اور سند سے بیان کرتا ہوں۔ عادت ترمذی یہ ہے کہ اپنی کتاب میں قوی سند کی
حدیث بیان کرتے ہیں۔ اور باقی روات کی جانب فقط اشارہ کر جاتے ہیں۔[2] اور کبھی
ایک متن کی دو سندیں قوی بھی ذکر کرتے ہیں۔[3] اور غیر مشہور راوی کی توضیح بھی کرتے
ہیں۔ اور[4] وجہ ضعف اور عدم تقویۃ روایت کو بھی بیان کرتے ہیں۔ عن رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کی زیادتی بعد ابواب الطہارات کے ذکر کرنے سے یہ اشارہ ہے کہ ہم وہ حدیث
بیان کریں گے جو[1] مرفوع ہو گی۔ اور جو غیر مرفوع ہو گی وہ تبعاً ہو گی۔ یا یہ کہ مقصود اصلی
تو حدیث ہی ہے۔ باقی جو اختلافات[2] بیان ہوں گے، وہ تبعاً ہوں گے۔ اور بیان
مذاہب بھی گویا "ماروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" ہی میں سے ہے، کیونکہ قول مجتہد
بھی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی شمار ہوتا ہے۔ **باب ماجاء لا تقبل**

ف: ای "ح" بالاالۃ - ۱۲ محمد طاہر رحیمی

صلوٰة بغیر طہور چونکہ یا ایہا الذین اٰمنوا اذا قمتم الی الصلوٰة۔ اور روایت مفتاح الصلوٰة الطہور سے شرطیۂ طہارة ظاہر ہے۔ لہٰذا امام صاحب اور امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک لَا تُقْبَلُ کے معنی لَا تَصِحُّ کے ہیں۔ اس لئے کہ صحت اور قبول عبادات محضہ میں متحد ہیں۔ پس عدم قبول سے عدم صحت لازم آتا ہے کہ بلا طہارة نماز نہ ہوگی۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نفس فرضیۃ ذمہ سے ساقط ہو جائے گی۔ گو صلوٰة قبول نہ ہو۔ غلول کے معنی سرقہ من الغنیمۃ۔ یعنی خاص بھی لے سکتے ہیں اور عام بھی لے سکتے ہیں۔ یعنی کسی چیز کا سرقہ ہو۔ **قال ابو عیسٰی هذا الحدیث اصح شیٔ فی هذا الباب و احسن** ص۲۶ یہ خاص امام ترمذی ہی کا طریقہ ہے اور محدثین اس سے بحث نہیں کرتے گو ان کی روایات اصح ہوں۔ حدیث حسن اس کو کہتے ہیں کہ جس حدیث کی سند متصل اور راوی عادل و ضابط ہوں لیکن مطلقاً نہیں بلکہ ان کی عدالت اور ضبط درجۂ صحیح سے کم ہو۔ اس طرح کہ صحیح میں راوی کی عدالت اور ضبط کامل درجہ کا ہو اور حسن میں اُس سے کم۔ پس فرق دونوں میں کمال اور عدم کمال کا ہے۔ ایک حدیث کا حسن اور صحیح ہونا بظاہر متعذر ہے۔ لیکن توجیہ یہ ہے کہ (۱) ایک طریق سے حسن اور دوسرے سے صحیح ہو۔ (۲) یا بعض کے نزدیک حسن اور بعض کے نزدیک صحیح ہو۔ (۳) یا حسن لذاتہ و لعینہٖ اور صحیح لغیرہٖ (جو تعددِ طرق سے درجۂ صحت تک پہنچ جاتے) (۴) یا صحیح اصطلاحی اور حسن لغوی مگر یہ بعید ہے "حسن صحیح" اگر چند سندیں حدیث کی لی جاویں تو اُس کو بعض سند کی وجہ سے حسن کہیں گے۔ حسن میں عدالت و ضبط دوم درجہ کا ہو اعلیٰ درجہ کا نہ ہو۔ اور بعض سند کی وجہ سے صحیح کہیں گے جس میں عدالت و ضبط راویوں کا اعلیٰ درجہ کا ہو۔ اگر ایک ہی سند حدیث کی لی جاوے تو اس وقت میں یہ تاویل حسن صحیح کی کریں گے کہ ایک کے معنی لغوی لئے جائیں، اور ایک کے اصطلاحی

"ابو هریرة اختلفوا فی اسمه" عبد شمس زمانۂ جاہلیت میں کہتے تھے۔ عبد اللہ بن عمرو زمانۂ اسلام میں۔ **باب ما جاء فی فضل الطهور** ص۲۶ "خَرَجَتْ كُلُّ خَطِيئَةٍ" عند البعض صغائر مراد ہیں اور عند البعض کبائر و صغائر

دونوں وعام مراد ہے۔ حدیث میں کوئی تخصیص کا لفظ نہیں۔ کیونکہ جب خجالتِ ندامت کے ساتھ وضو کرے گا تو ہر قسم کے گناہ معاف ہو جائیں گے۔ اور بجائے "تَوَضَّأَ الرَّجُلُ" کے "تَوَضَّأَ الْمُؤْمِنُ" کہنے میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ مومن وہ ہے جو ذنوب پر نادم ہو اور اس ذریعے سے تمام ذنوب وضو کے ساتھ جھڑ جائیں گے۔ "لِاَنَّ النَّدَمَ تَوْبَةٌ"۔

باب: مفتاح الصلوٰۃ الطہور "وتحریمہا التکبیر وتحلیلہا التسلیم"۔ اللہ اکبر کی جگہ اللہ اجل یا اللہ الاکبر یا اللہ الکبیر یا الرحمٰن اکبر یعنی جو لفظ تعظیم کا ہو کہہ لے گا تو عند الامام تحریمہ درست ہے۔ اور ایسے ہی لفظ سلام یا کسی اور فعل سے خروج عن الصلوٰۃ صحیح ہے۔ امام شافعی کے نزدیک بغیر لفظ اللہ اکبر یا اللہ الاکبر کے تحریمہ اور بغیر لفظ سلام کے خروج جائز نہیں۔ یہ حدیث مستدل شوافع ہے فرضیتِ تکبیر وتسلیم پر اس لئے کہ موضوع مصدر مضاف ہے اور محمول معرف باللام اور یہ فائدہ حصر کا دیتا ہے۔ لہٰذا تحریمہ اور تحلیل منحصر ہو گئے۔ عند الامام لفظ سلام واجب ہے نہ فرض۔ مطلق تکبیر کی فرضیت کتاب اللہ سے ثابت ہے۔ "وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلّٰى"۔ اور یہ مجمل ہے لفظ اللہ اکبر کی تعیین کتاب سے معلوم نہیں ہوتی۔ بلکہ جو لفظ عظمتِ باری پر دال ہو، اس سے تحریمہ درست ہے۔ یہ حدیث خبر واحد ہے (۱) اس سے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی البتہ وجوب ثابت ہو سکتا ہے۔ یا یوں کہا جائے گا کہ خروج عن الصلوٰۃ (۲) علیٰ وجہ الکمال تسلیم سے ہے۔ امام صاحب اس کا انکار نہیں کرتے۔ یا تکبیر سے مراد معنی لغوی ہوں تو بھی تخصیص لفظ اللہ اکبر کی ٹھیک نہیں۔ "وھکذا فی تحلیلہا الخ"۔ الغرض امام کے نزدیک خروج بصنعِ مصلی فرض ہے۔ حتیٰ کہ اگر کوئی بلا اختیار محدث ہو جائے تو اس کی نماز تمام نہ ہوگی اور لفظ سلام واجب۔ علاوہ ازیں اگر لفظ سلام فرض ہوتا تو آپ اعرابی کو بوقتِ تعلیم صلوٰۃ ضرور تعلیم کرتے۔ کیونکہ وہ مقام تعلیم ہے۔ علاوہ ازیں حدیث ابن مسعودؓ کی ہماری مؤید ہے۔ "اذا قلت ھذا او فعلت ھذا فقد تمت صلوٰتک" اگر لفظ سلام فرض ہوتا تو تمامیتِ صلوٰۃ بغیر لفظ سلام کے کیا معنی۔ غایۃ ما فی الباب وجوب نکلا، ہم بھی اس کا انکار نہیں کرتے۔ "وھو مقارب الحدیث"

ای مقاربۃ الی الحق یہ لفظ تعدیل کا ہے۔ "باب ما یقول اذا دخل الخلاء"
ای اراد الدخول" فی اسنادہ اضطراب" اضطراب کی تین قسمیں ہیں۔ سند کے
اوّل راوی میں سقم ہو یا آخر میں یا وسط میں۔" باب النھی عن الاستقبال
عند الخلاء" امام صاحب کے نزدیک استقبال اور استدبار خواہ صحرا میں ہو
یا بنیان میں مطلقاً مکروہ ہے۔ شوافع کے نزدیک صحرا میں ہر دو منع اور بنیان میں ہر
دو جائز ہیں۔ امام احمد بن حنبل کے نزدیک استدبار مطلقاً فضا میں ہو یا آبادی میں
جائز ہے۔ اور استقبال مطلقاً مکروہ۔ امام صاحب اسی حدیث کو مستدل بناتے ہیں
بوجہ عموم متن کے اور صحابہ جو کہ راوی حدیث ہیں، خود ان کا قول ہے فننحرف عنھا
ونستغفر اللہ، یعنی حتی الوسع ہم پاخانے میں پھر جاتے تھے، اور اگر پھر بھی کچھ کچھ
استقبال ہو جاتا تھا تو اس کے لئے ہم استغفار کرتے تھے۔ اور مستدل امام شافعی حدیث
ابوداؤد کی ہے کہ مروی ہے مروان الاصفر سے "رأیت ابن عمر اناخ راحلتہ مستقبل
القبلۃ ثم جلس یبول الیھا القبلۃ فقلت یا ابا عبد الرحمٰن الیس قد نھی . . . .
عن ھذا قال بلیٰ انما نھی . . . . عن ذلک فی الفضاء
دون البنیان فاذا کان بینک وبین القبلۃ شیئ یسترک فلا بأس"
اور نیز حدیث "رقیت یوما علی بیت حفصۃ الخ" جب کہ محرم اور مبیح جمع
ہوں تو محرم کو ترجیح ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں ترمذی کا اس حدیث کو احسن شیئ فی ہذا الباب
اور اصح کہنا خود اس کی ترجیح پر دلالت کرتا ہے۔ اور قیاس[1] بھی اس واسطے کراہت
استقبال اور استدبار کے دونوں حالت میں ترک عظمت بیت اللہ پر مقتضی ہے۔

باب ما جاء من الرخصۃ فی ذلک

" قولہ فرأیتہ قبل ان
یقبض بعام یستقبلھا" جتنے متن حدیث صراحۃً اس باب میں وارد ہیں،
سب کراہۃ استقبال واستدبار چاہتے ہیں۔ کوئی حدیث قولی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سے عدم کراہت کی مروی نہیں۔ ہاں فرأیتہ الخ سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے ایسا کیا ہے۔ تو دو امر ایک قولی اور ایک فعلی جمع ہوئے۔ لہٰذا حسب قاعدہ

[1] اُردو عبارت میں کچھ اغلاق ہے، مقصد یہ ہے "کہ قیاس بھی۔ دونوں حالتوں میں ترک عظمت بیت اللہ کی بنا پر — مطلقاً کراہیت استقبال واستدبار کا مقتضی ہے" — ۱۲ محمد طاہر رحیمی

قول کو ترجیح ہوگی۔ ایک وجہ ترجیح امام صاحبؒ کی تو یہ ہوئی۔ دوسری وجہ (۲) "احتمال حلت و حرمت" کی پہلے مذکور ہو چکی۔ تیسری وجہ یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جو جابرؓ نے دیکھا یہ حدیث غریب ہے اس لئے کہ اس کے راوی ابن لہیعہ ہیں جیسا کہ ترمذی فرماتے ہیں۔ اور وہ حدیث جو کہ تحریم کی ہے صحیح ہے اور صحیح کو ضعیف پر ترجیح ہوتی ہے۔ اور جو کہ ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مستدبر کعبہ قضائے حاجت کرتے ہوئے دیکھا اگرچہ یہ حدیث صحیح ہے لیکن آپ کا استدبار کرنا طرف کعبہ کے اس سے معلوم نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز پڑھنا چاہتے تھے یا قضائے حاجت کا ارادہ کرتے تو اللہ تعالےٰ آپ کو عین کعبہ معلوم کرا دیتا تھا اور عوام صحابہ کو عین کعبہ معلوم نہیں ہوتا تھا۔ بلکہ جہت کعبہ معلوم ہوتی تھی۔ لہٰذا آپ نے قضاء حاجت اس طرح کی ہو کہ استدبار جہت کعبہ کا ہو نہ عین کعبہ کا۔ تو ابن عمرؓ نے استدبار جہت کعبہ کو دیکھ کر بیان فرما دیا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے استدبار کعبہ کیا۔ دیکھو ہم کو حکم ہے کہ ہم جہت کعبہ کی طرف نماز پڑھیں اور اگر ہم مکہ میں ہوں تو ہم کو حکم ہے کہ عین کعبہ کو اپنے آگے کرکے نماز پڑھیں۔ علاوہ اس کے ایک تاویل یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ابن عمرؓ نے آپ کے چہرۂ مبارک یعنی اوپر کے بدن کو دیکھ کر استدبار کا حکم کیا کیونکہ آپ کی قضاء حاجت کے وقت نیچے کا جسم اور سینہ ابن عمرؓ نے نہ دیکھا ہو۔ صرف سر اور چہرۂ مبارک کو دیکھ کر معلوم کیا ہو، اور یہی اغلب ہے کیونکہ آپ کو تو حاجت تھی اور آپ بہت چھپ کر قضائے حاجت کیا کرتے تھے۔ علیٰ ہذا ابن عمرؓ بھی اس قدر بے باک نہ تھے کہ آپ کو اس طرح پر دیکھ لیتے۔ تو ابن عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس حالت پر دیکھا کہ آپ کا چہرۂ مبارک بائیں جانب کو کسی غرض سے پھرا ہوا ہوگا۔ انھوں نے سمجھ لیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے استدبار کعبہ ہوا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ استقبال اور استدبار سر اور چہرہ پر موقوف نہیں بلکہ سینہ پر ہے۔ ایک احتمال تخصیص (۳) یہ بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بیت اللہ جو مشرف ہے اس لئے آپ کے ذمہ پر اس کی تعظیم ضروری نہیں۔ یا یہ قصہ قبل نہی کا ہے یا آپ کو بغیر استدبار کے بیٹھنا دشوار ہو۔

باب النہی عن البول قائما (۲۸)

آپ نے ایک مرتبہ بوجہ عذر کے قائماً کر لیا تھا۔ عذر (۱) درد کمر کا یا گھٹنے کا یا (۳) تلویث کا اندیشہ۔ کیونکہ یہ قصہ کوڑے کا ہے۔ یا بیان جواز (۴) کے لئے۔ حضرت عائشہؓ کا انکار

ے اصل میں یہاں لفظ "استقبال" ہے جو لغزش کاتب ہے۔ ۱۲ محمد طاہر رحیمی

بھی درست ہے۔ کیونکہ آپ کی عادت[1] شریفہ یہ نہ تھی۔ یا حضرت عائشہؓ کو خبر نہ[2] ہوئی ہو۔ کیونکہ یہ باہر کا قصہ ہے۔ امام صاحب و اہلِ اسلام بول قائماً کو برا کہتے ہیں۔ اور امام ترمذی جواز کے قائل ہیں لیکن خلافِ تادیب کہتے ہیں۔ "باب فی الاستتار عند الحاجة" اذا اراد الحاجة لم یرفع ثوبہ الخ اس سے معلوم ہوا کہ اس قدر کھولے جس سے حاجت براری ہوسکے اور نجاست کسی کپڑے وغیرہ کو نہ لگے۔

"باب کراھیة الاستنجاء بالیمین"۔ عند الفقہاء مکروہ تحریمی ہے۔

"باب الاستنجاء بالحجارة"۔ یقول الثوری۔ یہ امام ہیں تصوف وفقہ و حدیث کے۔ ان کے اکثر مسئلے امام صاحب کے موافق ہوتے ہیں۔ ابن مبارک امام صاحب کے شاگردوں میں سے ہیں۔ اور یہ کہنا کہ ترمذی امام صاحب کا مذہب کیوں نہیں بیان کرتے اور ان کا نام کیوں نہیں لیتے؛ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کوفہ دار العلوم تھا اس زمانہ میں ابن مبارک و ثوری وغیرہ بڑے بڑے علماء تھے اور وہ موافق حنفیہ کے تھے۔ تو امام ترمذی ان کا نام اس لئے نہیں لیتے نہ کہ تعصب کے سبب سے۔ "باب فی الاستنجاء بالحجرین"۔ امام مالک و شافعی تین حجر کو واجب کہتے ہیں اور امام صاحب اگر کفایت کرے تو دو کو بھی جائز کہتے ہیں۔ کیونکہ انقاء مقصود ہوتا ہے۔ اس حدیث میں استنجاء بالحجرین پر ہی آپ کا اکتفا کرنا ثابت نہیں ممکن ہے کہ تیسرا آپ نے خود[1] تلاش کر لیا ہو۔ یا انہیں صحابی[2] سے تیسرا طلب کیا ہو۔ چنانچہ ایک روایت میں آیا ہے: "انہ طلب منہ الثالثة" پس بہتر شافعیہ کے مقابلہ میں وہ حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا: "من استجمر فلیوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج"۔ رواہ ابوداؤد۔ خلاصہ یہ کہ عند الحنفیہ عدد تین ہیں۔ لیکن سنت دو میں بھی ادا ہو جائے گی۔ "باب[29] ما جاء فی السواك" لامرتھم بالسواك عند كل صلوة وقولہ لا يقوم الى الصلوة الا استن الخ۔ یہاں پر ترمذی بھی شوافع کے ساتھ ہیں۔[30] شوافع سواک عند الصلوٰة مسنون کہتے ہیں۔ اور احناف عند الوضوء مسنون کہتے ہیں۔ ترمذی نے عند الصلوٰة کی حدیث کو بیان کیا اور عند الوضوء کی حدیث چھوڑ گئے۔

ے کہ قیاس کن زگلستان من بہار مرا۔ ۱۲ ط

حالانکہ اور روایتوں میں صاف اور صراحۃً عندالوضو موجود ہے۔ ہم اس حدیث کی تاویل اس طرح پر کریں گے: "عند وضوء کل صلوٰۃ"۔ اس تاویل کا قرینہ اور روایات میں صراحۃً موجود ہے یعنی عندالوضو کا لفظ۔ اگر ہم تاویل بھی نہ کریں تو بھی یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں۔ اس لئے کہ امام صاحب جمیع اوقات میں مسواک کرنا جائز کہتے ہیں۔ پس عندالصلوٰۃ بھی اگر کوئی کرے گا بشرطیکہ خون نہ نکلے تو اچھا ہے۔ باقی فعل صحابی وہ کوئی حجۃ نہیں۔ "باب لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ" فرضِ تسمیہ کا کوئی قائل نہیں۔ شوافع اس کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ اسم اللہ سے مراد نیت ہے[1] اور عندالامام نفی سے نفی کمال مراد ہے[2]۔ "باب رایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم مضمض واستنشق من کف واحد" یہ آپ کا فعل بیان جواز کے لئے تھا کیونکہ یہ کسی کا بھی مذہب نہیں۔ "بدء بمؤخر راسہ ثم بمقدمہ" شوافع اور احناف کا مذہب شروع بالمقدم ہے۔ اور یہ حدیث دونوں کے مخالف ہے اور مستدل دونوں کی حدیث ابن زید کی ہے۔ تطبیق بین الحدیثین یہ ہوگی کہ حدیث "بدء بمؤخر راسہ" میں "ب" کو بمعنی الیٰ لیا جاوے۔ تو اب یہ معنے ہو جائیں گے کہ "بدء الی مؤخر راسہ" یعنی شروع کیا مؤخر راس تک اور پھر مؤخر راس سے مقدم راس تک۔ "باب ماجاء ان مسح الراس مرۃ"۔ امام صاحب کا یہی مذہب ہے۔ شوافع تین بار فرماتے ہیں اور یہی دونوں مذہب بعینہٖ فقہ کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ لیکن امام ترمذی کے قول "وبہ یقول جعفر وسفیان الثوری وابن المبارک والشافعی" سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعی بھی مسح کو ایک ہی بار فرماتے ہیں۔ "ایجزئ مرۃ فقال ای واللہ" سائل کا مطلب جواز علی وجہ الاکتفاء نہیں بلکہ جواز علی وجہ الکمال ہے۔ یعنی کیا ایک دفعہ کے کرنے سے بھی مسح کامل ہو جاتا ہے۔ "فقال ای واللہ"۔ "باب ماجاء انہ یاخذ لراسہ ماءً جدیدًا" شافعی مسح راس کے لئے ماء جدید شرط بتلاتے ہیں اور امام صاحب کے نزدیک بلا ماء جدید یعنی بلل ید سے بھی مسح جائز ہے لیکن اولیٰ ماء جدید ہی ہے۔ "باب مسح الاذنین ظاہرہما و باطنہما"۔ مسح اذن میں تین مذہب ہیں۔ عندالبعض تابع راس کے ہے۔ یعنی مسح راس کے ساتھ ہی کان کا بھی مسح کرلے۔

---

[1] مگر یہ سنن صلوٰۃ میں سے نہیں۔ ۱۲ ط [2] ای بالنسبۃ الی عمل سائر الصحابۃ، لان زید بن خالد منفرد فی تاویلہ، ہٰذا الحدیث المرفوع وفی عملہ ہٰذا۔ فافہم۔ ۱۲ محمد عثمان

اور عند البعض وجہ کے تابع ہے یعنی منہ دھوتے وقت کرلے۔ اور عند البعض ظاہر اذن تابع
راس اور باطن اذن تابع وجہ یعنی منہ دھوتے وقت باطن کا مسح کرلے اور مسح راس کے ساتھ
ظاہر اذن کا مسح کرلے۔ مذہب اول جمہور کا ہے۔ اور یہی اصح ہے کیونکہ حدیث ربیع
بنت عفراءؓ میں صراحۃً واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد مسح راس کے ظہور
اور بطون اذنین کا مسح کیا۔ امام صاحب بھی جمہور کے موافق ہیں۔ اب رہا یہ امر کہ کان کا
مسح ایک بار کرے یا دو بار یا تین بار۔ علی ہذا پانی جدید ہو یا راس کا بچا ہوا۔ امام صاحب
تو یہ فرماتے ہیں کہ پانی جدید کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور ایک بار مسح کافی ہے۔ شافعی فرماتے
ہیں کہ تین بار کرے اور تین بار پانی بھی علیحدہ علیحدہ لے "باب الاذنان من الراس" ت
اس سے آپ کو حکم خلقی بتانا مقصود نہیں بلکہ حکم شرعی یعنی اذن بھی مسح راس میں داخل ہے
مسح راس کے ساتھ کانوں کا بھی کرلیا کرو "باب تخلیل اصابع یدیہ ورجلیہ" ت
اگر انگلیں منفرجہ ہوں تو خلال مسنون ہے اور اگر منضمہ ہوں تو فرض۔ "باب ما
جاء ویل للاعقاب من النار" ت اس سے معلوم ہوا کہ تمام پاؤں دھونا فرض ہے
"باب ماجاء فی الوضوء مرۃ ومرتین وثلاث مرات" ت
عادت شریفہ آپ کی تین بار کرنے کی تھی اور احیاناً بیان جواز کے لئے ایک مرتبہ اور دو
مرتبہ کیا ہے "باب قولہ کان یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع" وضو میں اتنا
پانی ہو کہ کافی ہو جائے جو مد کی تقیید ہے تو یہ آپ نے (۱) احیاناً کیا ہوگا۔ علاوہ ازیں اس
حدیث سے یہ ثابت (۲) نہیں کہ آپ نے ایک مد سے زیادہ یا کم میں وضو نہیں کیا "باب کان
یتوضأ لکل صلوٰۃ طاہراً او غیر طاہر" فیہ قولان ایک یہ کہ
آپ کے لئے وہی حکم تھا جو ہمارے لئے۔ یعنی آپ ہر نماز کے لئے استحباباً اور ثواب کی
وجہ سے وضو کرتے تھے۔ دوسرا یہ کہ آپ پر ہر نماز کے لئے وضو لازم تھا امت پر نہیں "باب
صلی الظہر والعصر بوضوء واحد" یہ حدیث ان کے مخالف ہے جو
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ہر صلوٰۃ کے لئے لزوم تجدید وضو کے قائل ہیں۔ یہ تاویل ہوگی
کہ اس روز آپ کو اجازت ہوگئی ہو جیسا کہ دخول مکہ بلا احرام کی اجازت ہوئی۔

"باب کنت اغتسل انا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اناء واحد"
یہی مذہب امام اور جمہور کا ہے۔ اور ایک روایت میں آپ نے ممانعت فرمائی جب تعارض ہوا تو یہاں قیاس سے ترجیح دیں گے۔ یعنی حدیث عدم کراہت کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ عمل صحابہ(۱) کس پر ہے؟ تو عمل صحابہ سے کثرت جواز نکلتی ہے۔ بعضوں نے تطبیق بھی دی ہے کہ آپ نے فتنہ(۲) کی وجہ سے منع فرمایا نہ اس وجہ سے کہ وہ ناپاک ہے لیکن یہ تطبیق حدیث ابوداؤد "ولیغترفا جمیعًا" کے مناسب نہیں۔ تو وجہ یہ تطبیق ہوگی کہ طبائع(۳) لوگوں کی مختلف ہوتی ہیں۔ آپ نے وساوس بچانے کی غرض سے منع فرمایا۔ یہ نہ کہو کہ ناپاک ہونے کی وجہ سے منع فرمایا ورنہ روایت صریحہ کی بالکل مخالفت ہوگی۔ "ان الماء لا یجنب"۔ "باب ان الماء طهور لا ینجسه شیء ص ۲۵"۔ پانی کے بارے میں اصل مذہب تین ہیں۔ اول اہل ظواہر اور ایک دو صحابہ کا۔ وہ یہ کہ پانی پاک ہے ہرگز نجس نہیں ہوتا۔ قلیل ہو خواہ کثیر۔ اور تغیر اوصاف ہو یا نہ ہو۔ اور بظاہر حدیث "الماء طهور" بھی اس کی مؤید ہے۔ دوسرا مذہب امام مالک کا ہے۔ وہ اس مطلق مذہب میں اتنی اور قید لگاتے ہیں کہ "ما لم یتغیر" یعنی پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر جب تک وقوع نجاست سے تغیر اوصاف نہ ہو، ناپاک نہیں ہوتا۔ پس ایک دو پیالہ میں بھی قطرہ بول سے نجاست نہ آئے گی۔ "الا بعد التغیر من النجاسة"۔ تیسرا مذہب یہ ایک اور قید زائد لگاتا ہے وہ یہ کہ پانی کثیر ہو تو وقوع نجاست سے ناپاک نہ ہوگا۔ "الا بعد التغیر"۔ یہی مذہب امام صاحب کا ہے اور یہی امام شافعی کا۔ اول مذہب قید تغیر و عدم تغیر اور قید قلت و کثرت سے بالکل بری تھا۔ دوسرے مذہب میں قید عدم تغیر اوصاف کی لگی۔ تیسرے مذہب میں قید عدم تغیر کے ساتھ کثرت کی بھی قید لگی۔ الغرض وسعت میں تنگی ہوتے ہوتے تیسرا مذہب یہ ہوا کہ ماء کثیر وقوع نجاست سے جب تک اور اوصاف نہ بدلیں ناپاک نہیں ہوتا۔ مذہب ثانی یعنی امام مالک کے مؤید وہ حدیث ہے جس میں اس روایت کے الفاظ کے بعد اتنا اور بھی ہے "الا ما تغیر لونه وطعمه" لیکن اس جملہ کے اسناد میں ضعف ہے۔ باقی

روایت بلاشبہ صحیح ہے یعنی "ان الماء طہور لاینجسہ شئ" اس کا جواب اہلِ مذہب ثالث
دو طرح پر دیتے ہیں - اول (۱) یہ کہ الف لام کی اصل یہ ہے کہ عہد خارجی کا ہو - ہاں اگر عہد
خارجی نہ بن سکے تو استغراق یا عہد ذہنی کے لئے ہوا کرتا ہے - پس مذہب ثالث والے اس روایت
میں الماء کے الف لام کو عہد خارجی لیتے ہیں اور بیر بضاعہ کا پانی مراد ہے اور اگر استغراق کا لیں تو
اور بعض روایات مثلاً غسل الیدین للمستیقظ کے معارض ہوگی - لیکن اس قدر جواب سے تو شوافع کی غرض
سے جواب تام ہوتا ہے - ہاں حنفیہ کی طرف سے ابھی پورا جواب نہیں ہوا - اس لئے کہ شافعی تو اس کو ماء کثیر
مانتے ہیں، کیونکہ بیر بضاعہ میں کم از کم قلتین (دو قلے) تو پانی ضرور ہی ہوگا - لہٰذا وقوعِ نجاست سے ناپاک
نہ ہوگا - البتہ چونکہ حنفیہ کے نزدیک بیر بضاعہ کا پانی کثیر نہیں ہو سکتا - لہٰذا ان کو یہ کہنا پڑے گا کہ وہ
پانی جاری تھا - ایک طرف سے آکر دوسری طرف کو نکل جاتا تھا اور باغات کو سیراب کرتا
تھا - لہٰذا وقوعِ نجاست سے ناپاک نہیں ہوتا تھا - چنانچہ امام طحاوی نے واقدی سے
اس کے جاری ہونے کی روایت نقل کر کے اس جواب کو تام کیا ہے اور بنظرِ انصاف
یہ روایت قوی ہے - اگرچہ بعض نے اس میں بہت کچھ خدشات کئے ہیں اور حنفیہ نے
ان کے جوابات دیئے ہیں - خلاصہ اصلِ جواب منجانب حنفیہ یہ ہوا کہ حدیث میں ایک
خاص پانی کی نسبت حکم کیا گیا ہے، اور وہ جاری تھا پس وقوعِ نجاست سے ناپاک نہ
ہونا ہمارے مذہب کے مخالف نہیں - جواب کا دوسرا (۲) طرز وہ ہے جس کو شاہ ولی اللہ
صاحب دہلوی نے نقل فرمایا ہے کہ یہ بات ظاہر ہے کہ جس پانی میں اس قدر کثرت
سے نجاست گرتی ہو ممکن نہیں کہ وہ متغیر نہ ہو - دیکھو چوہے اور چڑیا گر جانے سے دو تین
روز میں پانی بدبودار ہو جاتا ہے - پس جس میں کلاب اور شیاب الحیض وغیرہ گرتے ہوں کیسے
ممکن ہے کہ وہ متغیر نہ ہو - اور پھر تغیر کے بعد کوئی ادنیٰ طبیعت کا آدمی بھی اس کو استعمال
نہیں کر سکتا - کراہت شرعی ہو یا نہ ہو لیکن کراہت طبعی سے خالی نہیں - پھر جناب
رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم اُس کا کیسے استعمال کرتے ہوں گے حالانکہ روایت
میں موجود ہے کہ سائل نے بیر بضاعہ کی نسبت سوال کرکے عرض کیا کہ آپ کے لئے بھی اُسی کا
پانی لایا جاتا ہے - اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ یہ امر نہایت بعید ہے کہ بیر بضاعہ میں

اس قدر نجاست کثیر گرنے کے بعد آپ اس کے متغیر اللون والرائحہ پانی کا استعمال کرتے ہوں گے۔ البتہ یہ بات اقرب الی الفہم ہے کہ وہ کنواں چونکہ زمین کے برابر تھا۔ اس میں خون سے آلودہ ثوب اور لحوم کلاب گر جاتے تھے اور حسب قاعدہ شرعی ان کو نکال کر کنواں پاک کر دیا جاتا ہو۔ لیکن چونکہ یہ طہارت خلاف قیاس ہے۔ لہٰذا سائل کو شبہ رہا کہ گو ناپاک پانی نکل گیا لیکن زمین اور دیواریں اور گارا کیچڑ تو ناپاک ہی رہا ہوگا۔ پس آپ سے سوال کیا کہ ایسے کنویں کا پانی جو اس طرح پاک کیا گیا ہو موجب طہارت اور قابل استعمال جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم ہو سکتا ہے؟ پس آپ نے جواب دیا کہ پانی اس قسم کے وسواس سے ناپاک نہیں ہوتا جس قسم کے وسوسے تم کو وارد ہوتے ہیں۔ "لا ینجسہ" سے مطلق اور بالکلیہ نفی مقصود نہیں کہ کوئی نجاست کسی قسم کے پانی کو نجس ہی نہیں کرتی۔ بلکہ یہاں یہ مقصود ہے کہ جس قسم کے شبہے اور وسواس تم کو ہوتے ہیں اس قسم کی کوئی شے پانی کو نجس نہیں کرتی۔ چنانچہ حضرت میمونہؓ نے جب عرض کیا کہ آپ اس پانی سے وضو نہ کریں۔ کیونکہ یہ میرا بقیہ غسل ہے تو آپ نے فرمایا "ان الماء لا یجنب" وہاں بھی یہ مراد نہ تھی کہ پانی بالکل ناپاک نہیں ہوتا۔ پس ایسے ہی یہاں بھی یہی مطلب ہے کہ اس قسم کے شبہوں سے پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ اور اس قسم کے محاورہ پر وہ حدیث بھی دال ہے کہ جس میں مذکور ہے کہ ابو ہریرہؓ ایک مرتبہ چپکے سے آپ کے پاس سے چلے گئے۔ بعد کو آپ نے اُن سے دریافت فرمایا کہ ابو ہریرہؓ تم کہاں چلے گئے تھے؟ انھوں نے جواب دیا کہ میں جنبی تھا اس لئے آپ کی مجالست کو مکروہ سمجھا۔ آپ نے فرمایا کہ "المؤمن لا ینجس" اس سے بھی یہی مراد ہے کہ جنابت اور احتلام سے مومن اس قدر نجس نہیں ہو جاتا کہ قابل ملاقات و مجالست بھی نہ رہے۔ اور یہ مطلب نہیں کہ اگر مومن کا سارا بدن نجاست میں ملوث ہو جاوے تب بھی ناپاک نہیں ہوتا۔ یہ دوسرا طرز جواب کا قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ اور پہلا طرز شراح اور محشیوں میں مشہور ہے۔ پس حنفیہ احد الجوابین کو پیش کر کے حدیث کا مطلب بیان کریں گے۔ ورنہ اور روایات کا خلاف لازم آئے گا۔ "اذا کان الماء قلتین الخ" اس حدیث کو حنفیہ نہیں لیتے کیونکہ تحدید امر شرعی بالقیاس لازم آتی ہے اور یہ درست نہیں۔ شوافع نے

یہاں تحدید امر شرعی "بالقیاس والرای" اختیار کی۔ کیونکہ جب کثرت کی ادنیٰ حد قلتین ٹھہری تو
قلتین حد معین ہوئی۔ حالانکہ یہ معلوم نہیں کہ قلتین کی کیا مقدار ہے۔ اول تو خود روایات میں
اختلاف ہے۔ بعض میں قلتین اور بعض میں ثلاث قلال اور بعض میں اربعین قلۃ وارد ہے
دیکھئے کس قدر فرق بین ہے۔ خیر اگر قلتین ہی کی حدیث کو صحیح مانا جائے تو بھی قلتین کی تعداد
تو مجہول ہی رہی۔ کوئی خمس قرب کہتا ہے، کوئی غرب بتلاتا ہے۔ چنانچہ جب قلتین کی
تحقیق ہوئی تو دو مشک سے کچھ زیادہ ہوتا تھا۔ شوافع نے حساب کرکے احتیاطاً ڈھائی
مشک قرار دی۔ چنانچہ ترمذی بھی کہتے ہیں۔ "قالوا یکون نحوا من خمس قرب" چونکہ قلہ
ہر قسم کے خم اور سبو کو کہتے ہیں۔ لہٰذا شوافع کو اس حدیث سے مدد لینی پڑی جس میں
"من قلال ھجر" کی قید زیادہ ہے۔ لیکن ہجر میں بھی قلال مختلف ہوتے ہیں۔ سب سے
بڑا قلہ احتیاطاً اختیار کیا گیا۔ پس یہ تحدید شرعی بالقیاس نہیں تو اور کیا ہے؟ اسی ابہام
قلتین کی وجہ سے عاملین بحدیث قلتین کے باہمی اختلاف سے دس اقوال پیدا ہوگئے
ہیں۔ اور شوافع میں سے بھی بہت سے لوگ اس کے قائل نہیں رہے۔ چنانچہ ابو داؤد وغیرہ
اسی طرح ہیں۔ اور یہ بھی یاد رہے کہ شافعی اس سے پہلے باب میں وضو بالمد میں فرما چکے ہیں کہ اس سے
تحدید شرعی ثابت نہیں۔ اسی طرح امام صاحب بھی ان روایات سے تحدید نہیں لیتے
بلکہ رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑتے ہیں۔ اور حدیث کے یہ معنی کرتے ہیں کہ جب کسی نے سوال
کیا اور آپ نے اسے کثیر سمجھا تو عدم نجاست کا حکم فرما دیا چنانچہ اختلاف مقدار روایات
اس پر شاہد ہے۔ پس جس نے "ماء فلاۃ" سے سوال کیا اور آپ نے اس کو قلتین سمجھا اس کو
اس طرح جواب دیا کہ "اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل الخبث" اور جس نے اربعین قلال سے
سوال کیا اس کو ویسا ہی جواب دیا۔ (۳) قطع نظر اس کے یہ روایت بھی کچھ قوی نہیں۔ بخاری نے
اس کو ضعیف سمجھ کر نہیں لیا۔ اور امام ترمذی نے بھی اس کی تصحیح نہ کی۔ علاوہ ازیں محمد بن
اسحاق جو کہ راوی حدیث ہیں ان کی نسبت بعضوں نے کذاب کہا ہے۔ اور بعضوں نے
(۴) کہا کہ ان کو فضائل اعمال میں مان لو یہاں نہیں۔ بعضوں نے مدلس کہا ہے۔ اور حکم مدلس کا
یہ ہے کہ اگر حدثنا کرکے بیان کرے تو مان لو۔ اور اگر عن سے بیان کرے تو نہ مانو۔ اور

یہاں یہ روایت انہوں نے عَنْ سے بیان کی لہٰذا معتبر نہیں۔ علاوہ ازیں متن (۴) حدیث میں خود
اختلاف ہے۔ کہیں "لم یحمل الخبث" ہے اور کہیں "لم ینجس" ہے۔ علاوہ (۵) ازیں لفظ قلہ خود مشترک
پہاڑ کی چوٹی کو بھی کہتے ہیں، قدِ آدم کو بھی، اور نیزہ کو بھی۔ علاوہ ازیں تعیین عدد قلہ میں خود
اختلاف ہے۔ علاوہ ازیں علی بن مدینی جو کہ سرگردہ محدثین ہیں وہ خود فرماتے ہیں کہ یہ حدیث
ہرگز قابلِ استدلال نہیں بلکہ اسی وجہ سے بہت سے شوافع مذہب مالک کی طرف مائل ہو
گئے ہیں۔ امام نے مسئلہ مدار کو رائے پر چھوڑ دیا ہے بشرطیکہ صاحب رائے ہو۔ کوئی تحدید
نہیں فرمائی۔ کیونکہ تفویض رائے میں تحدید نہیں پس اگر مبتلیٰ بہ قلتین کو کثیر سمجھے اس کے لئے
وہی کثیر ہے۔ اور اگر اس سے کم یا زیادہ کو کثیر سمجھے اُس کے حق میں وہی کثیر ہے۔ جیسا کہ تحری
عند اشتباہ القبلہ میں ایک مبتلیٰ بہ مستقل ہے۔ باقی دہ دردہ یہ کوئی اصل شرعی نہیں چنانچہ محققین
حنفیہ تصریح فرماتے ہیں۔ اور صاحب اشباہ والنظائر نے صاف کہہ دیا ہے کہ یہ غلط ہے؛
کوئی تحدید شرعی نہیں۔ بلکہ صاحب شرح وقایہ کا اس کو ثابت کرنا محض بے فائدہ ہے۔
۲۹ اس کی اصل صرف امام محمد صاحب کا "نحو مسجدی هذا" فرمانا ہے۔ البتہ رفع
اختلاف ونظر برمصالح یہ مقدار متعین بہتر ہے۔ "باب کراهیة البول فی الماء الراکد"
یہ حکم ماءِ قلیل کا ہے اور ماءِ کثیر مستثنیٰ عقلی ہے۔ ظاہر ہے کہ ماءِ کثیر اس طرح سے نجس نہ ہوگا۔ البتہ
حنفیہ کے لئے یہ ایک حجت ہوگئی ہے کہ آپ نے ممانعت فرمائی اور ظاہر یہی ہے کہ بخوف
نجاست ہوگی۔ "باب ماء البحر" اکثر لوگ قائلِ جواز ہیں۔ البتہ بعض بوجہ اس کے کہ
مولد (۱) امراض ہے مکروہ کہتے ہیں۔ اور ممانعت کی یہ وجہ نہیں کہ اس سے وضو نہیں ہوتا ممکن ہے
کہ نار سے مراد نارِ (۲) حقیقی ہو۔ کیونکہ بسا اوقات رات کو دریا میں بجلی سے چمکتے ہوئے ذرات
دیکھے گئے ہیں۔ اور مبالغہ (۳) کے طور سے بھی مراد لے سکتے ہیں کہ پانی کیا وہ تو ایک آگ ہے کہ اس سے
تکالیف شدیدہ پہنچتی ہیں۔ اور ایک وجہ کراہت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ دریا کا پانی جو جمع ہو گیا ہے
طوفانِ (۴) نوح کے وقت سے ہو گیا ہے۔ اور وہ جمع ہونا اور پانی کا آنا قہر وغضب الٰہی تھا۔ اس واسطے
منع کیا ہے۔ "باب بول الغلام" ۲۶ حدیث ہٰذا موافق مذہب شوافع ہے۔ یعنی نضح بول غلام اور
غسل بول جاریہ کو۔ اور عند الامام دونوں میں غسل ہے۔ نضح کے معنے مجازی لیتے ہیں یعنی اراقہ بہا

ورنہ حضرتِ فرشی سے تو اور نجاست پھیل جائے گی۔ غرض یہ ہے کہ آپ نے غیر آکل طعام صبی کے بول کو مبالغہ سے نہیں دھویا۔ کیونکہ وہ رقیق ہوتا ہے بخلاف بول جاریہ کے کہ وہ بوجہ رطوبتِ طبعی غلیظ ہوتا ہے۔ باقی نجاست دونوں کی غلیظ ہے۔ البتہ زوال ایک کا بسرعت ہے اور دوسرے کا ذرا مشکل۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ غلاظت بول جاریہ میں ہے غلام میں نہیں۔ اور وجہ فرق یہ بتلاتے ہیں کہ غلام مٹی سے بنا ہوا ہے اور جاریہ گوشت سے۔ یعنی آدم علیہ السلام مٹی سے پیدا ہوئے اور حوّا گوشت سے۔ اور گوشت میں غلاظت ہوتی ہے اور مٹی میں نہیں۔ اس لئے بول غلام میں غلاظت نہیں۔ جاریہ میں موجود ہے **بحث حل میتة البحر**[1] اکثر حضرات مطلقاً جواز کے قائل ہیں اور بعض سمک کے سوا سب کے عدم جواز کے قائل ہیں اور بعض بین بین ہیں یعنی جو دریائی جانور بری ماکول اللحم جانور کے مشابہ ہے وہ جائز اور جو غیر ماکول اللحم کے مشابہ ہو وہ ناجائز۔ اور جو کسی کے مشابہ نہیں وہ بھی جائز۔ امام صاحب یہاں میتہ سے خاص سمک ہی مراد لیتے ہیں اور وہ حدیث اُن کی مؤید ہے کہ "اُحلّت لنا الميتتان السمك والجراد" کیونکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں کہ بحری جانوروں کے لئے بھی ذبح ہے۔ بلکہ جو حلال کہتے ہیں وہ میتہ اور غیر میتہ ہر قسم کے بحری کو حلال کہتے ہیں اور جو عدم جواز کے قائل ہیں وہ میتہ اور غیر میتہ سب کو ناجائز فرماتے ہیں۔ پس آپ کے قول "احلت لنا الميتتان الخ" سے معلوم ہوا کہ منجملہ میتہ بحری صرف سمک ہی حلال ہے۔ کسی روایت سے ذرا بھی تو ثابت نہیں کہ صحابہ میں سے کسی نے بحری جانور سوائے سمک کے کھایا ہو اسی سے امام صاحب کے مذہب کو اور تقویت ہوتی ہے۔ "**باب بول ما يوكل اللحم**" شوافع اس سے حلت اور طہارۃ "بول مایوکل لحمہ" کی نکالتے ہیں۔ امام صاحب اس کی تاویل کرتے ہیں کہ آپ کو وحیاً وانکشافاً ان کی شفاء اسی میں منحصر معلوم ہوئی اس لئے اجازت دی۔ ایک توجیہ اس میں یہ بیان کی جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہو گیا تھا کہ یہ لوگ مسلمان نہیں ہیں بلکہ ظاہری حالت اسلامی بنائی ہے۔ اس لئے ان کو شرب بول کی اجازت دی تو اس سے طہارۃ نہ معلوم ہوئی۔ چنانچہ اب بھی یہی بات ہے، کہ اگر کوئی طبیب حاذق مریض کو یہ بتلائے کہ اس کے سوا اور کسی دوا سے آرام

---

[1] یہاں مسئلہ بول غلام اور بحث میتہ بحر میں تقدیم و تاخیر ہے فتنبہ لذلک ۔۔۔ ۱۲ محمد طاہر رحیمی

معلوم نہیں ہوتا اور نہ اس کا بدل کوئی پاک چیز ہے تو جائز ہے۔ باقی امام صاحب کی مستدل
وہی حدیث ہے کہ "استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه" بعض کا
۳۷ یہ مذہب ہے کہ مطلقاً دوائی کے لئے جائز ہے "باب لا وضوء الا من صوت" او یہ نہاں حصر
بہ نسبت ان امور کے ہے جو اکثر ناقض(۱) وضو ہوتے ہیں۔ یا یہ کہ جب آدمی کو مسجد(۲) میں یا نماز میں حدث
ہوتا ہے تو انہیں دو امور کی وجہ سے ہوتا ہے۔ یا خاص شک(۳) کرنے والے کے لئے یہ حکم ہے کہ
جب تک یقین نہ ہو جائے اپنے آپ کو محدث نہ سمجھے، نفی مطلق ہرگز مقصود نہیں چنانچہ
دوسری حدیث سے عدم حصر صاف اور بخوبی معلوم ہوتا ہے "باب الوضوء مما
غیرت النار" اکثر اہل علم وضو کے قائل نہیں۔ اس حدیث کو بعض نے منسوخ(۱) کہا ہے
اس حدیث سے جس میں صراحۃً آیا ہے کہ آپ نے گوشت کھایا اور بغیر وضو کئے نماز پڑھی۔
یعنی وضو تو پہلے سے تھا لیکن اس کے بعد وضو نہیں کیا۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ وضو سے وضو
لغوی(۲) مراد لیں یعنی مضمضہ۔ چنانچہ روایت سے صاف ثابت ہے کہ آپ نے دودھ نوش
فرما کر مضمضہ کر لیا اور یہ فرمایا کہ "ھذا الوضوء مما مست النار" اس سے صاف معنی سمجھ
میں آتے ہیں۔ یا استحباب(۳) پر حمل کیا جائے۔ اور محققین کے نزدیک یہ معنی ہے کہ وضوء(۴) و
طہارت میں فرق ہے۔ "اکل ما غیرته النار" سے طہارت باطل نہیں ہوتی البتہ وضو جو
وضائت سے مشتق ہے باقی نہیں رہتا۔ پس بوجہ بقائے طہارت نماز ہو جائے گی۔ اور بوجہ زوال
وضائت آپ نے وضو کا امر فرمایا۔ اور زوال وضائت کی وجہ یہ ہے کہ غفلت من ذکر اللہ اور
شغل فی الدنیا اگرچہ اپنی ضروریات کے لئے جائز ہے لیکن بہتر نہیں۔ پس یہ شخص جو اس
"ما غیرته النار" میں مشغول رہا بہتر نہ ہوا۔ احسن یہی تھا کہ مصنوعات الٰہی سے قوت
لا یموت حاصل کرتا۔ پس وضائت جاتی رہی اور طہارت باقی رہ گئی۔ اگر اس حدیث کو
مؤول یا منسوخ نہ مانا جائے تو گرم(۵) پانی سے غسل اور وضو کبھی جائز ہی نہ ہو۔ کیونکہ مضمضہ میں
ضرور اس کا اثر منہ میں رہے گا۔ لہٰذا وضو اور غسل درست نہ ہوا۔ دیکھو "مما غیرته النار" میں ما
۳۸ عام ہے خواہ کوئی چیز ہو۔ لہٰذا گرم پانی بھی اس میں آ گیا۔ "باب الوضوء من لحوم الابل"
اس میں بھی اکثر تو عدم وجوب وضو کے قائل ہیں لیکن امام مالکؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ گو "مما مست النار"

سے وضو واجب ہو لیکن لحوم ابل سے بوجہ دسومت کے ضرور واجب ہے اور عدم وجوب۔
قائلین وہی لغوی وضو مراد لیتے ہیں۔ اس حدیث سے صرف اتنا ثابت ہوا کہ لحوم ابل سے
وضو لغوی ذرا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت لحم غنم کے کھانے کے۔ کیوں صاحب اگر مما مست النار
سے وضو واجب ہوتا تو لحوم غنم نے کیا قصور کیا جو آپ نے اس کے کھانے کے بعد وضو
نہیں فرمایا۔ اب فرض واجب کسی حدیث سے بھی ثابت نہیں ہوتا۔ یا یہاں بعض بحث استحباب
پر حمل ہو "باب الوضوء من مس الذکر"۔ اس کو ترمذی نے صحیح کہا ہے لیکن علماء ۲۱
اور محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے اور اضطراب نکالا ہے۔ امام شافعی جو مس ذکر
سے وضو کے قائل ہیں ان کی مستدل یہی حدیث ہے۔ اور امام صاحب کی مستدل وہ
حدیث ہے "ھل ھو الا بضعۃ منہ"۔ اور اس حدیث کو امام صاحب استحباب(۱) پر
حمل فرمائیں گے تاکہ تطبیق ہو یا "ھل ھو الا الخ" سے منسوخ(۲) مانیں گے یا مس ذکر سے مراد
استنجا ہو۔ چنانچہ ترمذی پہلے مس ذکر کے یہ معنی بیان بھی کر چکے ہیں۔ لیکن بحالت حمل
بر استحباب ہم کہیں گے کہ امام صاحب نے تو دونوں حدیثوں پر عمل کیا اور امام شافعی نے
فقط ایک ہی پر عمل کیا۔ وہ دوسری حدیث "ھل ھو الا" الخ کا کیا جواب دیں گے۔
"باب ترک الوضوء من القبلۃ"۔ شوافع قبلہ سے وضو فرماتے ہیں اور امام صاحب
وضو کے قائل نہیں۔ اکثر اس حدیث کی تضعیف کرتے ہیں۔ اور اسناد میں نقص نکالتے ہیں
لیکن جب حدیث ضعیف کثرت طرق اسناد سے حسن لغیرہ ہو کر قابل استدلال ہو جاتی ہے تو
امام صاحب نے اس حدیث سے استدلال کیا۔ اور عجب یہ ہے کہ شوافع کے پاس کوئی حدیث
نہیں۔ تو نزاع یہ نکلا کہ امام شافعی قیاس پر عمل کرتے ہیں اور امام صاحب حدیث پر۔
اب ہم کو جواب کی کوئی ضرورت نہیں۔ ہاں اگر شوافع ہمارے مقابلہ پر کوئی حدیث پیش
کرتے تو جواب کی فکر کرنی پڑتی۔ علاوہ ازیں حضرت عائشہؓ نے رات کو جب آپ کو اپنے بستر
پر نہ پایا تو اندھیرے میں ہاتھ سے ٹٹولنا شروع کیا۔ چنانچہ ہاتھ آپ کے قدم مبارک پر حالت
نماز میں پڑا۔ پس اگر حضرت عائشہؓ نقض وضو بمس مرأۃ کی قائل ہوتیں تو اس طرح کیوں تلاش
کرتیں کہ آپ کا وضو اور نماز باطل ہو جائے اور آپ بھی نماز پڑھے گئے یہ نہ فرمایا کہ مراد وضو

اور نماز بھی باطل کر دی۔ اب یہ تاویل کر نی کہ حضرت عائشہؓ نے ہاتھ پر کپڑا لپیٹ لیا تھا جس قدر بعید ہے ظاہر ہے۔ اور یہ قول بھی بعید ہے کہ آپ اس حکم سے مستثنٰی تھے جیسے کہ وضوءمن النوم سے آپ مخصوص تھے۔ کیونکہ نوم کے متعلق دلیل ہے۔ اور اس کی کوئی دلیل نہیں۔ شوافع کی بھی یہاں دو روایتیں ہیں۔ ایک یہ کہ بالغہ نابالغہ دونوں کے مس سے وضو ٹوٹتا ہے۔ دوسرے یہ کہ صرف بالغہ کے۔ پس پہلی روایت کی بموجب اس کا کیا جواب ہوگا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امیمہ بنت زینب کو حالت نماز میں اٹھا کر نماز پڑھی اور سجدہ میں جاتے وقت اُتار دیتے اور بوقت سر اٹھانے کے پھر اٹھا لیتے۔ ظاہر ہے کہ وہ کسی غلاف میں نہ تھیں اور "لامستم النساء" سے لمس بالید سمجھنا بعید معلوم ہوتا ہے۔ باقی اقوال صحابہ کا پیش کرنا شوافع سے بعید ہے۔ اور اگر کریں بھی تو وہ حدیث کے سامنے قابل حجت نہیں۔ "باب الوضوء بالنبیذ" یہ نبیذ تمر کی وسطی حالت میں اختلاف ہے یعنی تمر کی شیرینی پانی میں آکر مثل شربت خفیفہ ہوگیا۔ غلظت نہ آئی ہو۔ اس نبیذ سے صرف امام صاحب جائز کہتے ہیں۔ نہ دیگر ائمہ نہ جمہور و شوافع مگر ظاہر ہے کہ امام صاحب حدیث کو لئے ہوئے ہیں نہ قیاس کو۔ اگرچہ حدیث قوی نہیں مگر تاہم قیاس سے تو بہتر ہے۔ پس اس کو قابل حجت نہ سمجھنا بعید ہے۔ علاوہ ازیں خبر واحد شوافع کے یہاں مخصص بھی ہو سکتی ہے۔ گو عند الحنفیہ نہیں۔ پس ممکن ہے یہ حدیث "فلم تجدوا ماءً" کے لئے مخصص ہو جائے۔ اور واقع میں اگر نبیذ تمر ہو تو "لم تجدوا ماءً" صادق نہ آئے گا۔ باقی رہی جہالت راوی تو وہ کہتے ہیں کہ کیا ضروری ہے کہ عند الترمذی وہ راوی مجہول ہونے سے مطلقاً بالکل مجہول ہو جائے۔ ایک قول امام صاحب کا یہ بھی ہے کہ وضو بھی کر لے اور تیمم بھی۔ یہ قول لینا بہت ہی اچھا ہے۔ تاکہ خلاف جمہور بھی نہ ہو اور موافق حدیث بھی ہو جائے۔ "باب ما جاء فی سور الکلب" امام شافعیؒ سات مرتبہ دھونے کی تعیین فرماتے ہیں۔ امام صاحب تین مرتبہ کو کافی فرماتے ہیں۔ اور اگر دو مرتبہ میں پاک ہو جائے اور شبہ باقی نہ

رہے تب بھی کافی ہے کوئی تحدید نہیں۔ اس حدیث سے مستدل امام شافعی کو امام صاحب استحباب پر حمل کرتے ہیں اور شافعی وجوب پر۔ شوافع ایک تو قاعدہ شرعی یعنی ہر چیز تین مرتبہ دھونے سے پاک ہوجاتی ہے" کا خلاف کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں اس حدیث کا خلاف کرتے ہیں کہ جس میں آٹھ دفعہ دھونے کو فرمایا ہے۔ یعنی آٹھویں بار مٹی سے دھولو لیس بعض احادیث میں کم ثابت ہوا اور بعض میں زیادہ۔ ان سب میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تحدید شرعی نہیں۔ بلکہ مبالغۃً محض نفاست کی غرض سے فرمایا گیا۔ اس صورت میں روایات میں کچھ بھی تعارض نہ ہوا۔ ہم نے تو سب احادیث پر عمل کیا لیکن شوافع کو بعض روایات کو ترک کرنا پڑا یعنی "ثمانیہ" کی روایت کو۔ یہ حدیث یعنی سبع مرات کی امام صاحب و شوافع کے تو موافق ہوگئی۔ لیکن اہل ظواہر اور امام مالک اس کا کیا جواب دیں گے کیونکہ ان کے یہاں تو پانی ہی ناپاک نہیں ہوتا چہ جائیکہ برتن۔ پھر سبع مرات کے غسل سے کیا مطلب۔ تماشا ہے کہ یہ لوگ پانی کو ناپاک نہیں فرماتے پھر برتن کو سات مرتبہ کیوں دھلواتے ہیں۔ آپ یہ خیال نہ کریں کہ شاید برتن میں پانی نہ ہو کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ ترجمۃ الباب "سور الکلب" ہے اور سیدھی بات یہ ہے کہ حدیث کو منسوخ[۲] کہہ دیا جائے۔ کیونکہ ابتدائے اسلام میں کلاب سے ملابست و ملاعبت زیادہ تھی اس لئے ازدیاد نفرت کے لئے سبع مرات فرمایا گیا۔ جب قلوب سے محبت کلاب زائل ہوگئی تو پھر حکم ثلاث مرات ہوگیا۔ "کما ہو شان النسخ فی الجملۃ" اس حدیث سے یہ تو معلوم ہی ہوگیا کہ ماء قلیل وقوع نجاست سے ناپاک ہوجاتا ہے۔ اور بڑی وجہ حدیث سبع مرات کو قابل عمل نہ سمجھنے کی یہ ہے کہ سند صحیح سے ثابت ہے کہ ابوہریرہؓ نے ولوغ کلب کے بعد ظرف کو تین بار بلا ترتیب دھوکر پاک کیا۔ پس ظاہر ہے کہ ابوہریرہؓ اور امام صاحب اس حدیث کے بالکل ایک ہی معنیٰ سمجھے ہیں۔ یعنی امر استحبابی۔ باقی ازالۂ نجاست کا جو اصل قاعدہ ہے وہ سب کو معلوم ہے۔ خود راوی کے خلاف حدیث عمل کرنے سے حدیث میں ایک قسم کا نقص پیدا ہوجاتا ہے۔ "باب ماجاء

فی سور الہرۃ "، امام شافعی سورہرہ کو بالکل پاک فرماتے ہیں۔ اور امام صاؒ
کروہ تنزیہی فرماتے ہیں تو امام صاحب نے حدیث" اذا ولغت فیہ الہرۃ
غسل مرۃ " سے کراہت نکالی اور حدیث مذکورہ باب نے پاک کی۔ تو امام صاحب
نے دونوں حدیثوں پر عمل کیا۔ اور امام شافعی نے حدیث" اذا ولغت الخ" پر توجہ نہ
فرمائی اور حدیث مذکورہ پر عمل کر لیا۔" باب المسح علی الخفین اعلاہ و
اسفلہ" دوسری متعدد روایات کی وجہ سے بعض نے اس حدیث کو قابل عمل نہیں
سمجھا۔ اور ایک تاویل اس کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آپ نے ایک ہاتھ سے خف کی جانب
اسفل کو ٹھہرا کر دوسرے ہاتھ سے اوپر کی جانب مسح کیا جس کو راوی نے اعلیٰ اور اسفل
سمجھا۔ لیکن یہ تاویل کسی قدر بعید ہے۔ کیونکہ راوی کی خطا کہنی ٹھیک نہیں۔ پس احسن
یہ ہے کہ آپ نے استحباباً کیا۔ اب نہ روایات میں تعارض ہے اور نہ کسی روایت کا
ترک آتا ہے۔ غرض کہ آپ نے مسح خف اعلیٰ وجوباً کیا اور اسفل استحباباً۔ بالجملہ کوئی
تاویل کیجئے بوجہ کثرت روایات اور قول علی کرم اللہ وجہہ: لو کان الدین
بالرای لکان اسفل الخف اولی بالمسح " فرض اعلیٰ ہی خف پر ہے۔
" باب المسح علی الجوربین و النعلین " یہ معنی بے تکلف ہیں کہ آپ نے
ایک حالت میں مسح جوربین و نعلین پر کیا۔ اور مقصود مسح جوربین ہی تھا لیکن نعلین
پر بالتبع کیا۔ عرب کے نعلین میں بلا اخراج نعلین مسح ہو جانا ظاہر ہے۔ کیونکہ اس میں صرف
تسمہ اور تحتانی حصہ ہوتا ہے۔" باب المسح علی العمامۃ " ایک تو وہی تاویل
ہے کہ آپ نے مسح مقدار ناصیہ کیا اور عمامہ کو ہاتھ سے درست کیا ہو۔ مگر یہ بھی علیٰ قیاس
ماعنیٰ بعید ہے۔ پس عمدہ تاویل یہ ہے کہ آپ نے مقدار ناصیہ کی مسح کے بعد استیعاب
کے لئے مسح عمامہ کیا ہو۔ اس میں سنیت استیعاب بھی ادا ہو گئی۔ بعض لوگ مسح علی
العمامہ کے بھی قائل ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ پہلے جائز تھا پھر منسوخ ہو گیا۔" عدم الوضوء
بعد الغسل " یہ شافعی پر ہماری بہت بڑی حجت ہے کہ بعد غسل وضو نہ کرنا چاہیئے۔
پہلے ہی وضو سے نماز پڑھ لو۔ جب غسل کرے گا تو مس ذکر ضرور ہو گا۔ تو بعد مس ذکر کے

وضو لازم نہیں آیا" باب فی من یستیقظ و یری بللا " بموجب قول صحابہ
اگر بلہ میں شبہہ ہو کہ منی سے ہے یا غیر سے تو غسل واجب ہے اور عند التابعین بلا
یقین منی یا ظن غالب غسل نہیں" باب المذی یصیب الثوب [۲۳]" نضح کے
معنی یہاں غسل خفیف کے ہیں۔ کیونکہ مذی میں زیادہ غلظت نہیں ہوتی۔ شوافع بھی
یہاں نضح کے معنی غسل ہی لیتے ہیں۔ لیکن بول غلام میں ہمارے مخالف ہی رہتے۔
"باب المنی یصیب الثوب" چونکہ آپ سے ہمیشہ غسل یا فرک ثابت ہے۔
اور یہ کہیں ثابت نہیں کہ آپ نے کبھی ملوث کپڑے سے نماز ادا کی ہو۔ اس لئے حنفیہ
وجمہور نجاست کے قائل ہیں۔ شوافع طاہر کہتے ہیں" قال ابن عباس المنی
بمنزلة المخاط " یہ ایک صحابی کا قول حنفیہ پر حجت نہیں ہو سکتا" باب
الجنب ینام قبل ان یغتسل" قال نعم اذا توضأ [۲۴] ۔ یہ حدیث وضو قبل النوم
کی مسنونیت پر دال ہے یہی مذہب سب کا ہے۔ عائشہؓ کی حدیث کو ترک احیاناً
و بیان جواز پر حمل کریں گے یا" لا یمس ماء" سے ماءً للغسل مراد لیں گے۔ اس سے وضو
کی نفی نہ ہوئی" باب المستحاضة [۲۵] "عند الامام تجدید وضو واجب ہے اور
حدیث غسل کو نظافت اور تداوی پر حمل فرماتے ہیں۔ اس حدیث سے دم عرق کا
ناقض وضو ہونا تو ضرور ہی معلوم ہو گیا۔ پس فصد بھی دم عرق ہے اس سے نقض وضو
کیوں نہ ہوگا۔ "تتوضأ لکل صلوٰة" کی مفسر دوسری حدیث "لوقت کل
صلوٰة" ہے۔ عند الامام معذور ایک وقت میں کئی نمازیں پڑھ سکتا ہے۔ کیونکہ لام
بمعنی وقت مستعمل ہے۔ اگر اس سے بھی قطع نظر کی جائے کہ بمعنی وقت ہو یا نہ ہو لیکن کسی
قدر تخصیص تو امام شافعی بھی کرتے ہیں۔ کیونکہ نوافل و سنن کو تبعاً جائز کہتے ہیں۔ پس
حنفیہ فرائض قضاء کو بھی جائز کہیں گے" تقضی الصوم ولا تقضی الصلوٰة" [۲۶]
قضاء صلوٰة میں چونکہ حرج زیادہ تھا اس لئے معاف ہو گئی بخلاف صوم کے۔ ایک
نکتہ اس میں یہ ہے کہ حالت حیض منافی صلوٰة کے ہے بوجہ عدم تطہیر کے تو گویا
حالت حیض میں نماز واجب ہی نہیں ہوئی تو اس کی قضا بھی نہ آئی۔ بخلاف صوم کے

کہ وہ امساک ہے اس میں تطہیر ضروری نہیں۔ اور اسی وجہ سے بتنی سے ساقط نہیں ہوتا پس صوم واجب تو ہوا مگر بوجہ عذر اور تکلیف کے اس کی ادا میں شارع نے تراخی کی اور قضا کو لازم کر دیا۔ **باب وطی الحائض**: "فقد کفر" کو یا تو تشدید و تغلیظ پر حمل کریں یا ظاہر پر رہنے دیں یا یہ کہ جو ان افعال کو حلال سمجھے کافر ہے۔ اور بہتر یہی ہے کہ کفر دون کفر سمجھا جائے۔ چنانچہ بخاری نے یہی طرز اختیار کیا ہے۔ اھد "لا یشرک بعبادۃ ربہ احدا" میں مفسرین نے شرک کے یہی معنی بیان کئے ہیں۔ **باب کفارۃ اتیان الحائض**: بعض لوگ کفارہ مثل اور کفاروں کے واجب فرماتے ہیں۔ لیکن عند الامام واکثر اہل علم وجوب نہیں۔ چنانچہ "وقال ابن المبارک یستغفر ربہ ولا کفارۃ علیہ" سے معلوم ہوتا ہے۔ اور حدیث کفارہ کو استحباب اور حدیث "الصدقۃ تطفئ غضب الرب" پر محمول کریں گے۔ پس اب نصف دینار اور ایک دینار کی روایت میں تطبیق دینے کی ضرورت نہ رہی۔ **باب التیمم**[۴۸]: اس میں دو خلاف ہیں۔ اول تو ضربہ میں کہ ایک ہے یا دو۔ ثانی یہ کہ مرفقین تک ہے یا فقط کفین تک۔ امام اسحٰق اور بعض حضرات صرف ضربۃ واحدۃ للوجہ والکفین کے قائل ہیں۔ اور جمہور و اکثر صحابہ کا مذہب مرفقین ہے۔ چنانچہ ترمذی خود کہتا ہے: "وبہ یقول سفیان الثوری و مالک" یہ حدیث اگرچہ باعتبار سند کے قوی ہے لیکن خود "تیممنا الی الآباط" فرماتے ہیں۔ اور بعض روایات میں نصف ذراع وارد ہے۔ پس ان معارضات سے یہ حدیث ضعیف ہو گئی۔ یا یوں جواب دیا جائے کہ سائل صاحب یعنی عمار تیمم حدث سے تو بخوبی واقف تھے۔

---

۵ حضرت رح کے فرمان کا مقصد یہ ہے کہ حدیث تمرغ میں تیمم کی ابتدائی تعلیم نہیں دی گئی بلکہ تیمم للوضوء کا واقعہ اس سے پہلے گذر چکا تھا اور حضرت عمارؓ کو اس کی پوری کیفیت معلوم تھی کہ وہ ضربتین ہے اور مرفقین تک ہے لیکن جنابت سے تیمم کا حکم انہیں معلوم نہ تھا۔ اس لئے حضور علیہ السلام نے مجمل طور پر اشارہ فرما دیا۔ کہ جنابت کے لئے بھی وہی وضوء والا تیمم کافی تھا۔ سارے بدن کو ملوث کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ ۱۲ محمد طاہر رحیمی

صرف شبہ تیمم جنابت میں تھا جیسا کہ حدیث تمرغ سے ظاہر ہے۔ لہٰذا آپ نے وجہ اور کفین کو مس کرکے اشارہ فرما دیا کہ یہی تیمم غسل کے لئے کافی ہے۔ ہر ہر مرتبہ اور ہر ہر جز علیحدہ علیحدہ بتلانے کی ضرورت نہ سمجھی۔ روایت نصف ذراع بھی اسی کی شاہد ہے کہ آپ نے صرف اشارہ فرمایا تھا۔ کسی نے صرف کف سمجھا اور کسی نے نصف ذراع تک ہاتھ آتا ہوا دیکھا۔ یہ ظاہر ہے کہ اشارہ بسرعت کی وجہ سے دیکھنے میں اختلاف پڑا۔ اب سب روایات کے معنی بخوبی سمجھ میں آ گئے۔ یہ سب اس پر موقوف ہے کہ حدیث کو فعلی کہا جائے۔ لیکن اس حدیث میں "امرہ" ہے جو قولی ہونے پر دال ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ راوی کا "امرنا" فرمانا اس بنا پر ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "یکفیك هکذا" فرمایا۔ پس تو یہ امر ہوا اور اسی کو راوی نے امر سے تعبیر کیا ہے۔ اس کے بعد اشارہ فعلی شروع ہوا یعنی "یکفیک ہکذا" کا مصداق اور مدلول اسی مصداق اور اشارہ کو لاتے ہیں۔ پس حدیث فعلی ہوئی۔ سو راوی کا "امرہ" فرمانا یہ محض معبّر فعل حضرت ہے۔ ترمذی نے متن ہی میں خود یہی توجیہ۔ اور اضطراب حدیث اور خود راوی ابن عباسؓ کا فتویٰ بیان کیا ہے۔ یہ سب امور ہمارے مؤید ہیں۔ **باب البول علی الارض** "اہریقوا علیہ سجلا من ماء" ص ۴۸

یہ حدیث مستدل شوافع ہے کہ زمین بغیر دھونے کے پاک نہیں ہوتی۔ امام صاحب کی دلیل حدیث "ذکوٰۃ الارض یبسہا" ہے۔ اور پہلی حدیث کا یہ جواب دیں گے کہ آپ نے بوجہ نظافتِ مسجد کے صب ماء کا حکم فرمایا ہو۔ یا یہ کہ یہ مسجد کا قصہ ہو اور نماز کی جلدی کی وجہ سے کہ خدا جانے کب تک خشک ہو اس لئے آپ نے اہراق ماء کا حکم فرمایا۔ شوافع کو ایک حدیث چھوڑنی پڑے گی اور امام صاحب دونوں حدیثوں پر عمل کریں گے۔ "**ابواب الصلوٰۃ**" بڑا اختلاف مواقیت صلوٰۃ میں ابتداء عصر اور انتہاءِ ظہر میں ہے۔ صرف اسی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک مثل پر وقت عصر ہو جاتا ہے۔ اس کے سوا صرف اشارات ہیں۔ تصریح کہیں نہیں۔ یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ پیشتر کا قصہ ہے۔ اور احادیث میں اگرچہ صراحۃً نہیں آیا۔ لیکن

لیکن "ابردوا بالظہر" وغیرہ سے امام صاحب دو مثل لیتے ہیں، علاوہ ازیں امام صاحب کی ایک روایت ایک مثل کی بھی ہے۔ دوسرا اختلاف مغرب کی انتہا میں ہے۔ لیکن وہ کوئی بڑا اختلاف نہیں بلکہ لغت پر دارومدار ہے۔ چونکہ بیاض بعد حمرۃ کو بھی لغت میں شفق کہتے ہیں۔ لہٰذا امام صاحب اس کو انتہائے مغرب ٹھہراتے ہیں۔ اور شوافع صرف ثلث رکعات یا خمس رکعات کی مقدار ٹھہراتے ہیں۔ اُن کی مستدل یہی حدیث ہے کہ جبریل علیہ السلام نے مغرب کی نماز دونوں روز ایک ہی وقت پڑھائی بخلاف اور نمازوں کے لیکن امام صاحب کی مستدل اگلی حدیث ہے کہ " ان للصلوٰۃ اولاً واٰخراً وان اول وقت المغرب حین تغرب الشمس وان اٰخر وقتہا حین یغیب الشفق" صاحبین بھی وقت مغرب میں شافعی کے ہمراہ ہیں" حین کان ظل کل شیءٍ الخ" ۔ بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت پہلے روز عصر پڑھی۔ دوسرے روز اسی وقت ظہر پڑھی تو ظہر اور عصر کا وقت ایک ہوگیا۔ یہ تو جمع بین الصلوٰتین کے قائل بھی نہیں کہتے۔ اس کے دو جواب ہیں۔ ایک تو یہ کہ اول عبارت "کان کل شیء مثل ظلہ" سے مراد مثل شی مع سایہ اصلی ہے۔ اور اگلی عبارت میں مثل سے مراد سوائے سایہ اصلی ہے۔ اب دونوں وقتوں میں تفاوت بین ہے۔ اور یہ عبارت جو ہے "مثلہ لوقت العصر بالامس" اس سے مراد مماثلت تقریبی ہے نہ تحقیقی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ "صلیٰ" کے استعمال عرب میں دو معنیٰ ہیں۔ ایک معنیٰ "شرع الصلوٰۃ" دوسرے معنیٰ "فرغ من الصلوٰۃ" تو اب اول روز کی عصر میں "شرع" کے معنیٰ لیں اور دوسرے روز کی ظہر میں "فرغ" کے۔ یہ توجیہ بہت عمدہ ہے۔ اور فرق بھی دونوں وقتوں میں بخوبی ثابت ہوگیا۔ امامتِ جبریل سے بعضوں نے استدلال کیا ہے کہ اقتدائے مفترض خلف المتنفل جائز ہے۔ لیکن جواب اس کا یہ ہے کہ اس وقت اللہ تعالیٰ نے جبریل علیہ السلام پر نماز فرض کردی تھی۔ "باب التغلیس بالفجر" امام صاحب

اسفار مستحب فرماتے ہیں اور شوافع غلس کو۔ امام صاحب کی مستدل یہ حدیث ہے کہ اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر۔ یہ حدیث قولی ہے اور پہلی فعلی۔ لہٰذا قولی کو ترجیح ہوئی۔ یا اس کی یہ تاویل کی جائے یعنی ما یعرفن من الغلس کی یہ کہ مسجد کے اندر اس قدر اندھیرا ہوتا کہ عورتیں نہیں پہچانی جاتی تھیں۔ پس یہ حدیث "اسفروا بالفجر" کے منافی نہ ہوئی۔ لیکن یہ جواب ٹھیک نہیں اس لئے کہ اکثر روایات اور قرائن سے آپ کا غلس ہی میں پڑھنا ثابت ہے۔ پس حقیقۃ الامر یہ ہے کہ امام صاحب بھی ثبوت و فضیلت تغلیس ہی کے قائل ہیں لیکن عارضی فضیلت یعنی تکثیر جماعت۔ اصلی فضیلت پر بڑھ گئی۔ اور یہ کوئی بعید امر نہیں تو چونکہ اب زمانہ تکاسل کا ہے اور تقلیل جماعت کا اندیشہ ہے۔ اس لئے آپ نے اسفار کو اولیٰ فرمایا۔ رہا آپ کا زمانہ تو اس کا کیا کہنا؟ ہر وقت لوگ آپ کی خدمت میں رہا کرتے تھے۔ نیا نیا اسلام تھا کچھ ضرورت کسی کے انتظار کی نہ تھی۔ اس لئے غلس میں نماز ہوا کرتی تھی۔ چنانچہ بعض محققین کا قول بھی ہے کہ اگر چند لوگ ہم سفر ہوں تو نماز صبح جب چاہیں پڑھ لیں۔ اُن کے لئے اسفار مستحب نہیں۔ "کان اشد تعجیلا" اس کا بھی وہی پہلا ہی جواب ہے۔

باب ماجاء فی التعجیل بالظہر

امام صاحب صیف میں تاخیر مستحب فرماتے ہیں۔ اور شافعی مطلقاً تعجیل کو مستحب فرماتے ہیں۔ یہ حدیث شوافع کی مستدل ہے کہ "عن عائشۃ قالت ما رأیت احدا کان اشد تعجیلا للظہر من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔" اوّل تو اس حدیث کی اسناد میں اضطراب ہے۔ یا یہ حدیث زمانہ شتاء پر محمول کی جائے۔ کیونکہ اگلے باب میں خود مصرح موجود ہے: "ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم" اور ترمذی خود فرماتے ہیں: "و معنیٰ من ذھب الی تاخیر الظہر فی شدۃ الحر ھو اولیٰ واشبہ بالاتباع" اور اگر شوافع اس حدیث کا یہ جواب دیں کہ آپ کے

زمانہ میں لوگ دور دور سے آتے تھے اور کاروبار چھوڑنے میں دیر ہوتی تھی اس لئے آپ نے فرمایا کہ اس خاص عذر کی وجہ سے تاخیر کر لیا کرو۔ تو ہم یہ حدیث پیش کریں گے کہ بلال رضی اللہ عنہ نے آپ کے ہمراہ سفر میں ارادۂ اذان کیا تو آپ نے فرمایا کہ "ابرد ثم ابرد" فرمائیے تو یہاں سفر میں کس کا انتظار تھا؟ علاوہ ازیں ایک اور حدیث میں موجود ہے کہ ہم ارادۂ اذان اور اقامت کا کرتے تھے تو آپ بار بار فرماتے تھے کہ "ابردوا ابردوا" امام صاحب کے مخالف کوئی حدیث نہیں۔ ہاں شوافع ان حدیثوں کا جواب دیں۔ **باب فی تعجیل العصر**: امام صاحب تاخیر مستحب فرماتے ہیں۔ اور امام شافعی تعجیل کو مستحب فرماتے ہیں۔ امام شافعی صاحب کی مستدل یہ حدیث ہے کہ جس میں یہ آیا ہے کہ "والشمس فی حجرتها" یعنی آپ اس قدر تعجیل فرماتے تھے۔ کہ سورج بلندی پر ہوتا تھا اور حجرہ میں دھوپ ہوتی تھی۔ امام صاحب اس کا یہ جواب دیں گے کہ اس زمانہ میں مکانوں کی دیواریں چھوٹی چھوٹی ہوتی تھیں۔ کیونکہ وہ زمانہ عزبت کا تھا۔ علاوہ ازیں اختلاف موسم کو بھی خیال فرمالینا چاہیئے۔ تو شمس اگر نیچے بھی چلا جاتا تھا تب بھی مکانات میں دھوپ رہتی تھی۔ لہٰذا اس حدیث سے تعجیل کا استدلال ٹھیک نہیں۔ امام صاحب کی مستدل ام سلمہؓ کی حدیث ہے: "قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اشد تعجیلاً للظهر منکم وانتم اشد تعجیلاً للعصر منه" اھ ۱۵ دوسرے یہ کہ عصر کے معنی لغوی بھی تاخیر کے ہیں۔ امام صاحب تاخیر عصر وقت مستحب تک فرماتے ہیں۔ نہ یہ کہ شمس میں صفرۃ آجائے۔ **باب وقت المغرب**: اس میں تعجیل بالاتفاق اولیٰ ہے اور جو کچھ اختلاف ہے وہ پہلے بیان ہو چکا۔ **باب ما جاء فی العشاء**: امام صاحب اور صاحبین میں اختلاف ہے آخر وقت مغرب اور اول وقت عشاء میں۔ اور مبنی اختلاف کا وہی لفظ شفق ہے اور

ہر دو فریق "حین تغیب الشفق" سے استدلال پکڑتے ہیں۔ **باب**
فضل اول الوقت ۱۵ "قال الصلوٰۃ لاول وقتہا" یہ حدیث "استحباب تاخیر بعض اوقات یعنی ابردوا۔ اسفروا کے" منافی نہیں۔ کیونکہ اس حدیث میں "لاول وقتہا" سے اول وقت مستحب مراد ہے۔ علاوہ ازیں پہلے بھی معلوم ہو چکا کہ امام صاحب بھی فی الحقیقت تعجیل کو مستحب کہتے ہیں۔ لیکن بوجہ عذر سستی قوم و تقلیل جماعت کے تاخیر کا حکم کرتے ہیں۔ **باب**
من نام عن صلوٰۃ الو ۱۵ امام کا یہ مذہب ہے کہ مستیقظ کو بھی اوقات مکروہہ میں نماز نہ پڑھنی چاہیئے۔ اور شوافع جائز کہتے ہیں اور حدیثیں دونوں کے پاس موجود ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ شوافع احادیث "نہی عن الصلوٰۃ فی اوقات مکروہۃ" کی تخصیص فرماتے ہیں کہ جو امام صاحب کی مستدل ہیں۔ اور امام صاحب شوافع کی احادیث کی تخصیص فرماتے ہیں۔ یعنی مستیقظ کو بفور جاگنے کے نماز پڑھ لینی چاہیئے۔ مگر اوقات مکروہہ میں نہ پڑھے۔ کیونکہ یہ اوقات منہی عنہا ہیں۔ اور صاف بات تو یہی ہے کہ احادیث نہی روایات اباحت سے مقدم ہونی چاہئیں۔ اور نظر انصاف یہ ہے کہ امام صاحب کو کسی طرح کی تخصیص کی ضرورت نہیں۔ بلکہ وہ تو سیدھے معنیٰ لیتے ہیں کہ نائم اور ناسی کو جب یاد آئے تب نماز پڑھ لیں۔ یہ معنیٰ نہیں کہ یاد آنے کے بعد ایک لمحہ کی بھی تاخیر نہ کرے۔ ورنہ یہ لازم آئے گا کہ فوراً پڑھ لے چاہے وضو سے ہو چاہے بے وضو۔ باقی رہا فا۔ یہ ضروری نہیں کہ وہ ہر جگہ تعقیب بلا فصل ہی کے لیے ہو کیونکہ بہت سی جگہ بلا تعقیب کے بھی مستعمل ہوتی ہے۔ پس یہاں بلا تکلف یہ معنیٰ ہیں کہ جب یاد آئے اسی وقت پڑھ لے۔ ایسا نہ کرے کہ ٹلاتا رہے۔ بلکہ اس کے شانِ نزول کو دیکھنے سے یہی معنیٰ نکلتے ہیں۔ یہ وہی لیلۃ التعریس کی صبح کا قصہ ہے کہ جب آپ بیدار ہوئے اور رفقائے سفر بھی گھبرا کر اُٹھے تو آپ نے فرمایا کہ مت گھبراؤ سونے کی کوئی بات نہیں۔ ہمارے نفوس اللہ تعالیٰ کے قبضہ میں

تے جب جا ہا چھوڑا اور جب تک چاہا روک کے رکھا۔ اور یہ فرمایا: "حتی نام عن صلوٰۃ" الخ۔ آپ نے وہاں فوراً ہی نماز شروع نہیں کی بلکہ وہاں سے رواحل کو بندھوایا اور کچھ مسافت طے کرکے وضو قضائے حاجت وغیرہ سے فارغ ہو کر بعد اذان مع الاقامت فراغت سے نماز پڑھی۔ اب فرمائیے۔ یہ تراخی ہوئی یا فوریت۔ یہ تو ظاہر ہے کہ اگر علی الفور ادا ضروری ہوتی تو آپ تاخیر نہ فرماتے۔ پس اب آپ کے آگے تشریف لے جا کر نماز پڑھنے کی یہ وجہ ہو کہ آفتاب خوب روشن ہو جائے تو مذہب امام صاحب کا خوب ظاہر ہو جائے گا۔ لیکن اگر اسی پر محمول ہو کہ وسوسہ شیطانی کی وجہ سے ایسا کیا تو تاہم ہم یہ پوچھیں گے کہ آپ نے ذرا سی کراہت کی وجہ سے ادائے نماز میں تاخیر فرمائی۔ پس کیا اس کراہت عظیمہ کی وجہ سے تاخیر کرنا ضروری نہ ہوگا۔ کہ جو احادیث میں وارد ہے کہ "انہا تطلع بین قرنی الشیطان" اور "نہی عن الصلوٰۃ" وغیر ذلک۔ اور امام صاحب اس حدیث "یصلیہا متی اذا ذکرہا فی وقت او فی غیر وقت" کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ فی وقت سے مراد وقت ادا ہے۔ اور فی غیر وقت سے مراد وقتِ قضا ہے نہ مکروہ۔

باب قضاء الفوائت

امام صاحب۔ صاحب ترتیب کے لئے ترتیب واجب فرماتے ہیں اور شافعی ترتیب کو واجب نہیں کہتے: "فامر بلالا فاذن ثم اقام فصلی الظہر ثم اقام فصلی العصر" ص۳۲ سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ ایک تو یہ کہ اگر چند نمازیں فائتہ جمع ہو جائیں تو ایک اذان ہو اور علیحدہ علیحدہ اقامت۔ دوسرے ترتیب بین الفوائت۔ اور اس سے بھی زیادہ مصرح مستدلِ امام صاحب یہ حدیث ہے: "فصلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العصر بعد ما غربت الشمس ثم صلی بعدہا المغرب" "ہذا حدیث حسن صحیح" تو امام ترمذی ہی فرما رہے ہیں۔ پھر اس سے زیادہ مستدل اور کون سی حدیث ہوگی کہ باوجود قلیل ہونے وقت مغرب کے آپ نے عصر کو مقدم کیا۔

اور مغرب کی نماز بعد میں پڑھی - یہ وجوب ترتیب پر دال نہیں تو اور کیا ہے - ہم تو شوافع سے پوچھتے ہیں کہ وہ اس حدیث کا کیا جواب دیں گے - کیونکہ وہ وقت مغرب بقدر تین یا پانچ رکعت فرماتے ہیں:

باب صلوٰۃ الوسطیٰ

قول تو اس میں پچیس یا کچھ کم وزیادہ ہیں - اکثر صحابہ اور اہل علم کی رائے اس طرف ہے کہ صلوٰۃ عصر مراد ہے - یہی امام صاحب کا مذہب ہے اور عند الشافعی مراد صلوٰۃ فجر ہے:

باب الصلوٰۃ بعد العصر

اس کی کراہت پر بے شک بہت سی احادیث دال ہیں - جو روایات قویہ سے ثابت ہیں - اس حدیث میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بعد العصر نماز پڑھنا بموجب قول ابن عباسؓ تو قضاء سنت ظہر تھا لیکن اُن کا یہ فرمانا ثم لم یعد لھما" یہ صرف ان کے علم کی بنا پر ہے - ورنہ یہ تصریح ثابت ہے کہ آپ ہمیشہ بعد العصر رکعتین پڑھا کرتے تھے چنانچہ حضرت عائشہؓ خود ان کی مداومت کو بہت وثوق سے بیان فرما رہی ہیں - چونکہ آپ یہ رکعتیں مکان میں ادا فرمایا کرتے تھے - اس لئے ابن عباسؓ کو معلوم نہ ہوا ہوگا - اب یہ شبہ رہا کہ باوجود ممانعت فی ہذا الوقت آپ نے کیوں دوام کیا - اگر یہ جواب دیں کہ اول تو آپ نے قضا پڑھی تھی بعد کو اُس پر آپ نے دوام فرمایا کیونکہ آپ کوئی عمل قلیل یا کثیر ایسا نہیں کرتے تھے جس پر مداومت نہ کرتے ہوں تو یہ جواب تو ٹھیک نہیں - کیونکہ پہلے حدیث میں آچکا ہے کہ آپ نے صلوٰۃ فجر کی قضا کی اس لیلۃ التعریس کے قصہ میں - اور پھر اس پر مداومت کہیں سے ثابت نہیں - لہٰذا عمدہ جواب یہی ہے کہ یہ خاص فعل آپ کی خصوصیات سے ہے - ان اوقات میں ممانعت کی وجہ سد باب ہے - یعنی ابھی سے منع کر دیا گیا تاکہ عین طلوع وعین غروب کی حالت میں نہ پڑھنے لگیں - شوافع ان اوقات میں اول نوافل کو جائز کہتے ہیں جن کا کوئی سبب ہو کہ جیسے تحیۃ المسجد اور رکعتی الطواف امام صاحب مطلقاً مکروہ فرماتے ہیں - فوائت چونکہ غالباً کم اور محدود

ہوتی ہیں اس لئے وہ بالاتفاق ان اوقات میں جائز ہیں۔ کیونکہ ان میں یہ اندیشہ نہیں کہ بہت دیر تک پڑھتے پڑھتے طلوع ہو جاوے یا عین غروب۔"

باب الصلوٰۃ قبل المغرب

"۵۱۲" جواز میں امام صاحب کو کلام نہیں۔ وہ فرماتے ہیں ہم منع کرتے ہیں نہ حکم کرتے ہیں۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی صحابہ کو نماز پڑھتے دیکھ کر منع نہ فرماتے تھے۔ غرض تاخیر مغرب نوافل کی وجہ سے نہ چاہیئے۔ ہاں اگر بلا تاخیر مغرب نوافل پڑھ سکے یا کسی وجہ سے جماعت میں دیر ہو تو جائز ہے۔"

باب من ادرک رکعۃ قبل طلوع الشمس وقبل غروبہا

"اس حدیث سے اجازت اور دیگر احادیث سے ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ پس عند التعارض ہم نے قیاس سے عصر میں اباحت کو اور فجر میں حدیثِ ممانعت کو ترجیح دی۔ کما قال صاحب شرح الوقایۃ۔" دوسری تاویل طحاوی وغیرہ کی ہے۔ کہ آپ نے یہ حکم اس شخص کا فرمایا کہ جو آخر وقت میں اہل الصلوٰۃ ہو جائے مثلاً حائضہ کا ایسے وقت میں پاک ہونا کہ ایک ہی رکعت کا وقت باقی رہے۔ پس آپ نے اس کے لئے فرمایا کہ نماز اس پر واجب ہو گی۔ اور یہ عذر نہ کرے کہ مجھ کو تو اتنا وقت ہی نہیں ملا۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ امام صاحب نے وہ معنی لئے ہیں کہ تعارض ہی نہیں رہتا۔ وہ یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "فقد ادرک" کے مفعول کو ذکر نہیں فرمایا۔ پس ممکن ہے کہ ثوابِ نماز اور فضیلتِ وقت مراد ہو۔ یعنی اگر کوئی ایک رکعت کا وقت بھی پائے تو یہ نہ کرے کہ اس کو تکاسل اور تساہل میں گزار دے کہ اب وقت ہی نہیں رہا بلکہ اسی وقت شروع کر دے تاکہ فضیلتِ وقت حاصل ہو جائے۔ اب باقی رہی وہ روایت کہ جس میں "ولیصل معہا رکعۃ اخری" سو ممکن ہے کہ راوی نے روایت بالمعنی کر دی ہو اور اپنے فہم سے یہ تفسیر کی ہو چنانچہ اور مواقع میں بھی اسی قسم کا جواب دینا پڑتا ہے ہم چونکہ مستدل نہیں۔ لہٰذا احتمال

نکالنا کافی ہے "**باب الجمع بین الصلوتین**" ابن عباسؓ کی ہر دو روایات میں پہلی زیادہ قوی ہے اور دوسری ضعیف۔ لیکن پہلی روایت مجملہ اُن روایات کے ہے جن کی نسبت ترمذی فرماتے ہیں کہ وہ کسی اہل علم کا مذہب و مسلک نہیں۔ پس امام کی مستدل حدیث ثانی جو کہ بظاہر ضعیف ہے ہوگی۔ اور حدیث اوّل جو کہ قوی ہے متروک۔ پس حنفیہ تو وہ معنی لیتے ہیں کہ نہ کسی حدیث کو ترک کرنا پڑتا ہے اور نہ تعارض لازم آتا ہے۔ یعنی جمع سے مراد جمع صوری لیتے ہیں۔ پس روایت وعید جمع حقیقی پر اور روایت جواز جمع صوری پر محمول ہے۔ ابن مسعودؓ جو حج کے باب میں جمع بین الصلوتین کو حصر فرماتے ہیں۔ وہ بھی حنفیہ ہی کی دلیل ہے۔" **باب الترجیع**" ص۵۵ جواز میں کسی کو کلام نہیں بلکہ اولویت میں اختلاف ہے۔ امام شافعی ترجیع کو اور امام صاحب عدم ترجیع کو اولیٰ فرماتے ہیں۔ امام شافعی کی مستدل ابو محذورہؓ کی روایت اور امام صاحب کی مستدل اذان بلالؓ ہے۔ مسجد نبوی میں ہمیشہ اذان بلا ترجیع ہوتی رہی اور آپ نے کبھی ترجیع کو نہ فرمایا۔ اور نیز عبداللہ بن زیدؓ کی روایت میں ترجیع کا پتہ بھی نہیں لیکن مُثنیٰ مُثنیٰ ہے۔ ابو محذورہؓ کی حدیث کو بعض نے تعلیم (۱) پر حمل کیا ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ آپ نے شہادتین کو ان کے دل میں راسخ (۲) کرنے کے لئے تکرار فرمایا۔ بعض نے کہا ہے کہ ابو محذورہؓ نے دبی زبان (۳) سے شہادتین کہا۔ آپ نے فرمایا کہ پکار کر کہو۔ ابو محذورہؓ ترجیع کو معمول بہا سمجھ گئے۔ ترجیع میں اس قدر احتمال ہیں اور بر تقدیر تسلیم ترجیع "بدء (۴) الاذان" میں عدم ترجیع مذکور ہونے کو ترجیح ہے۔ پھر امام صاحب کو کیا ضرورت ہے کہ دوسری جانب کو اختیار کریں۔" **باب ادخال الاصابع**" جو لوگ سرخ کپڑے مباح فرماتے ہیں اُن کو تو کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن کراہت والے سرخ سے مراد مخطط بخطوط سرخ لیتے ہیں۔" **باب التثویب**" ص۵۶ لغت میں اعلام بعد اعلام کو کہتے ہیں۔ اور حدیث میں تثویب سے مراد "الصلوٰۃ خیر من النوم" ہے۔ اور یہ

تثویب مسنون ہے۔ اور دوسرے یہ معنی کہ بعد اذان کے "حی علی الفلاح" کہہ کے لوگوں کو پکاریں۔ بدعت ہے۔" **باب من اذن فھو یقیم** " اگر موذن کسی کو اجازت دے دے تو جائز ہے۔ خواہ وہ اجازت صراحۃً ہو یا دلالۃً " باب" اذان بلا وضو خلاف اولیٰ ہے۔" **باب الامام احق بالاقامۃ** " یعنی تکبیر جب کہی جاوے کہ امام تیار ہو کر آجائے۔ اور اذان میں امام کا موجود ہونا ضروری نہیں۔" **باب الاذان باللیل** " ۵۶ امام صاحب اذان قبل الوقت مطلقاً ناجائز فرماتے ہیں۔ اور چار وقت میں اور ائمہ بھی متفق ہیں۔ لیکن صبح میں اختلاف ہو گیا۔ جو روایات کہ مؤید امام ہیں ترمذی ان کو معنیً و سنداً ضعیف کرنا چاہتے ہیں۔ خیر سند میں تو چونکہ وہ امام ہیں ان کا فرمانا مسلم ہے۔ لیکن " لم یکن لہذا الحدیث معنیً" ۵۵ کو ہم تسلیم نہیں کرتے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کو سمجھے نہیں۔ اصل یہ ہے کہ بعض ایام میں صبح کی اذان عبداللہ ابن ام مکتومؓ اور اذان باللیل حضرت بلالؓ کہتے ہیں۔ اور بعض ایام میں اس کا عکس ہوتا تھا۔ چنانچہ ایک انصاریہ کی روایت ہے کہ حضرت بلالؓ صبح کو میرے مکان کے اوپر بیٹھ کر افق کو دیکھا کرتے تھے۔ جب طلوع فجر ہوتا تھا تو اذان کہتے تھے۔ پس " ان العبد قد نام" کی حدیث اس زمانہ پر محمول کی جائے کہ حضرت بلالؓ صبح کی اذان کہا کرتے تھے۔ ورنہ غلطی اور تدارک کی کیا ضرورت ہوتی صراحۃً معلوم ہوتا ہے کہ اذان فجر میں غلطی ہوئی نہ کہ اذان لیل میں۔ اب یہ روایت قوی ہو یا ضعیف۔ لیکن پہلی حدیث کو اس سے کچھ بھی تعلق نہیں۔ تعارض کیسے ہو جائے۔ کیونکہ وہ آپ کا فرمانا کہ " ان بلالا یوذن بلیل" بجائے خود ہے کہ بلالؓ رات سے اذان کہتے ہیں۔ اگر اس سے استقبال ہی مراد لیجیے۔ جیسا کہ ترمذی فرماتے ہیں کہ " انما امرہم فیما یستقبل" لیکن پھر بھی تعارض نہیں کیونکہ " یوذن بلیل" اذان لیل کے لئے ہے نہ کہ اذان فجر کے لئے ورنہ پھر ابن ام مکتومؓ کو بوقت فجر اذان کی کیا ضرورت ہوتی۔ جب کہ پہلی ہی اذان صبح کے لئے کافی سمجھی جاتی۔ اور اس روایت کو تو دیکھئے کہ " انہ یوذن لینبہ نائمکم ویرجع قائمکم"

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ اذان تہجد و نوافل وغیرہ کے لئے ہوتی تھی نہ کہ فجر کے لئے۔ پس ان میں اس قدر تعارض سمجھنا کہ ایک حدیث کے صحیح ہونے کی تقدیر پر دوسری کے لئے "لامعنی لہ" فرمادیں درست نہیں بلکہ ان سے غلطی یہ ہوئی کہ بلال رضی اللہ عنہ کو ہمیشہ ایک اذان کے لئے معین سمجھ گئے۔ جو درحقیقت کبھی صبح کی اذان کہتے تھے اور کبھی رات کی "کلوا واشربوا" صلى الله عليه وسلم کی حدیث اس زمانہ کی ہے جب وہ رات کو اذان دیتے تھے اور غلطی اور تدارک کی روایت یعنی "ان العبد قد نام" اس وقت کی ہے۔ جب وہ صبح کے لئے معین تھے۔ ورنہ تدارک کی صورت نہیں بنتی کیونکہ اگر اذان لیل قبل فجر ہوتی تو غلطی اور غفلت کیا ہوئی اور اطلاع کس غلطی کی کی جائے جبکہ "دیر جمع قائمکم" سے بلال کا اذان لیل کے لئے ہونا ثابت ہوگیا۔ اور انصاریہ کی روایت سے اذان فجر کے لئے ہونا ثابت ہوگیا تو ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کا تغیر خود معلوم ہو گیا۔ پس حدیث "کلوا واشربوا" سے جواز اذان فجر من اللیل ہرگز نہیں نکلتا۔ کیونکہ وہ اذان صبح کی تھی ہی نہیں۔ اور اگر اس کو اذان صبح پر محمول کریں تو پھر اس کے بعد اذان ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کس کے لئے تھی۔ البتہ روایت "کلوا واشربوا" سے کچھ تقویت ہوتی ہے تو حنفیہ کو ہوتی ہے کیونکہ دوسری روایت سے معلوم ہوگیا کہ وہ اذان لیل تھی۔ اب "ان العبد قد نام" کی حدیث اور ابن عمر رضی اللہ عنہ کی پہلی روایت اور مؤذن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں تعارض نہ رہا۔ البتہ اذان لیل للنوافل جو حنفیہ کے خلاف ہے۔ وہ اس حدیث سے ثابت ہوگی۔ سو حنفیہ اس کو منسوخ کہیں گے۔ یعنی اس زمانہ کے بعد منسوخ ہوگئی اب نوافل کیلئے اذان نہیں حتیٰ کہ عیدین واجب یا سنت ہیں وہ بھی بلا اذن کے ہیں۔

باب اذان السفر

صلى الله عليه وسلم بہتر تو جمع بین اذان و الاقامت ہے اور اکتفاء علیٰ احدہما بھی جائز ہے۔ اور دونوں کا ترک مکروہ۔ یہ دو شخص تمام امور میں مساوی ہوں گے۔ لہٰذا زیادہ عمر والے کو امامت کا حکم فرمایا باب "فقولوا مثل ما یقول المؤذن" صلى الله عليه وسلم عند البعض اجابت مؤذن واجب ہے اور عند البعض مستحب اور پھر عند البعض بعینہٖ من اولہ الیٰ آخرہ ہے۔ اور عند البعض۔

حی علی الصلوٰۃ" کی جگہ "لاحول ولا قوۃ" کہے، عدم وجوب کی دلیل وہی حدیث ہے کہ آپ نے سفر میں ایک مؤذن سے اللہ اکبر سن کر فرمایا: علی الفطرۃ" اور "اشہد ان لا الہ الا اللہ" سن کر" خرج من النار" فرمایا۔ معلوم ہوا کہ وجوب نہیں مستحب ہے۔ قائلین "لاحول الخ" مقام "حی علی الصلوٰۃ" کی دلیل یہ ہے کہ مجیبینِ اذان کا مقصود لوگوں کو بلانا نہیں بلکہ محض ذکر اللہ بہ نیت ثواب مطلوب ہے۔ اور "حی علی الصلوٰۃ" ذکر اللہ نہیں۔ اب اس کی جگہ اور کوئی ذکر ہو تا کہ وہ کہا جائے۔ تو آپ نے فرمادیا کہ اس کی جگہ "لاحول الخ" کہہ لیا کرو۔ اور "فقولوا مثل یقول المؤذن" کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم شہادتین تک ہے۔ یا یوں کہو کہ حدیث "لاحول ولا قوۃ الخ" کی اس کے لئے مخصص ہے: **باب کراھیۃ الاجر للمؤذن** "۵۸ عبادات پر اجرت لینا عند الامام درست نہیں۔ اور حضرات اس کو استحباب پر عمل فرمائیں گے: **باب لا یبدل القول لدی** " اسکے یا تو یہ معنی لئے جائیں کہ جو کچھ ہمارے علم میں تھا وہ واقع ہوا۔ پس ہمارے اعتبار سے قول میں تبدیل نہیں ہوا۔ بلکہ جو مجھ کو معلوم تھا وہی ہوا۔ منکرین نسخ اس سے استدلال کرتے ہیں۔ یا یہ کہ ایک بات تو تمہارے متعلق ہے یعنی پچاس نمازیں وہ تو بدل کر پچاس سے پانچ رہ گئیں اور ایک بات ہمارے متعلق تھی یعنی اعطار اجر سو وہ بدستور رہا اس میں تبدیلی اور کمی بیشی نہیں ہوئی اور یہی معنی "وان لک بھذا الخمس خمسین" کے مناسب ہے فرض آپ پر بھی پانچ ہی نمازیں تھیں۔ گو آپ پچاس ہی ادا فرماتے ہوں: **باب فضل الصلوٰۃ** "مالم یغش الکبائر۔ اس ظاہر حدیث سے معتزلہ نے استدلال کیا ہے۔ کہ جب تک گناہ کبیرہ نہ ہو صغیرہ معاف ہوتے رہتے ہیں۔ اور بعد ارتکاب کبیرہ صغیرہ بھی معاف نہ ہوں گے لیکن وہ اس کو سمجھے نہیں۔ کیونکہ بر تقدیر ارتکاب کبیرہ مطلقاً کفارہ کی نفی نہیں۔ بلکہ کل کے کفارہ کی نفی ہے۔ کیونکہ "ما" عموم کے لئے ہے۔ پس مطلب یہ ہے کہ یہ امور اپنے مابین کے کل معاصی کے مکفر ہیں۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہو گا کہ بر تقدیر کبیرہ تمام معاصی کے مکفر نہیں۔ بلکہ بعض کے ہیں۔ اور وہ

---

۱۵ اسی طرح "حی علی الفلاح" کا حکم ہے ۱۲ ط

صنغائر ہیں کبیرہ بلا کفارہ رہ گئے۔ خلاصہ یہ ہے کہ بر تقدیر کبیرہ کل کے مکفر نہ ہوئے گو مطلق مکفر تو اب بھی ہیں، ہٰذا ہو المطلوب" **باب فضل الجماعة** "سبع وعشرین اور خمس وعشرین کو یا تو تحدید کے لئے نہ لیا جائے بلکہ تکثیر مراد لی جائے تب بھی تعارض نہیں۔ یا باعتبار کثرت وقلت جماعت کے تفاوت ہو" **باب من سمع النداء ولا یجیب** " احراق بالنار گو بحر۔ اللہ تعالیٰ کے دوسروں کے لئے جائز نہیں، لیکن ظاہر ہے کہ اگر آپ ایسا کرتے بھی تو لوگ گھروں سے باہر نکل جاتے پس احراق الحیوان بالنار نہ پایا جاتا۔ بلکہ احراق متاع ہو جاتا۔ اور وہ جائز ہے۔ یا قبل العلم بخصوصیۃ ہٰذا العذاب فرمایا ہو۔ لیکن آئندہ حدیث کے لئے یہاں سمجھ لینا چاہیئے کہ آپ ترکِ جماعت اولیٰ پر یہ وعید فرماتے ہیں۔ اگر جماعت ثانیہ بھی معتبر ہوتی تو ان کو ایک عذر تھا کہ ہم دوسری جماعت میں پڑھ لیں گے" **باب جماعة ثانیة** "ائمہ مجتہدین میں سے صرف امام احمد صاحب جماعت ثانیہ کے قائل ہیں، دیگر ائمہ بالاتفاق مکروہ کہتے ہیں۔ جواز میں کلام نہیں جواز وکراہت جمع ہو جاتے ہیں۔ لیکن ائمہ ثلثہ کے نزدیک بہ نسبت جماعت ثانیہ کے منفرد آپڑھنا اولیٰ ہے۔ اور امام صاحب کی ظاہر روایت بھی یہی ظہیریہ میں منقول ہے۔ بعض فقہاء کے لا باس کہنے سے دھوکا نہ کھانا چاہیئے۔ کیونکہ فقہا تو لا باس کو غیر اولیٰ میں بھی استعمال کرتے ہیں۔ اور بعض کتب میں جو لا یکرہ ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ مکروہ تحریمی نہیں۔ یعنی مع الاذان والاقامۃ مکروہ تحریمی ہے اور بلا اذان واقامت مکروہ تحریمی نہیں۔ مقلد کے لئے تو اتنا کافی ہے کہ امام کا مذہب ہے کہ تکرار جماعت مکروہ ہے۔ پھر اس کے ساتھ اباحت جماعت ثانیہ کے مفاسد پر نظر کرنے سے تو خوب واضح ہو جاتا ہے کہ ہرگز نہیں چاہیئے۔ چنانچہ جماعت اولیٰ میں سستی اور تکاسلی کا ہونا اس کا ایک ادنیٰ اثر ہے۔ اور جب صحابہ کے فوتِ جماعت اولیٰ پر تنہا ادا کرنے اور جماعت ثانیہ نہ کرنے کو دیکھا جاتا ہے تو محض اس کا بے اصل ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اور اس حدیث مذکورہ فی ہٰذا المقام "فقام رجل

عملی معہ سے استدلال صحیح نہیں۔ کیونکہ جماعت ثانیہ جو مکروہ ہے وہ نماز مفروضہ کے لئے ہے اور یہاں جو حضرت ابو بکرؓ نے اس رجل کا اقتدا کیا تو متنفل تھے۔ کیونکہ حضرت ابو بکرؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ فرض پہلے ہی پڑھ چکے تھے۔ امام صاحب اقتدا متنفل بھے خلف المفترض کب مکروہ فرماتے ہیں۔ تماشا یہ ہے کہ جماعت ثانیہ کی یہی ایک دلیل ہے اور وہ بھی اس طرح سے ٹوٹ گئی اور قابل حجت نہ رہی۔ آپ کے ایک دفعہ بوجہ فوت جماعت مکان جا کر اہل وعیال کو جمع کرکے نماز پڑھنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مسجد میں جماعت ثانیہ مکروہ ہے۔ علاوہ ازیں کہیں صحابہ سے بھی جماعت ثانیہ ثابت نہیں۔ غائبت جماعت کے بلا اذان واقامت گوشہ مسجد میں نماز پڑھنے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کوئی برائی ہے ورنہ جماعت کہ جس کے لئے اعلان ضروری تھا اور اذان واقامت کہی جاتی کیوں اس طرح خفیہ کی جاتی۔ ایک مسجد میں تکرار جمعہ جائز نہ ہونے سے بھی یہی کراہت معلوم ہوتی ہے۔ ورنہ باوجود جملہ شرائط موجود ہونے کے جمعہ مرۃ ثانیۃ جائز نہ ہونے کی کیا وجہ۔ باوجود اس قدر وجوہات و دلائل کے تعجب ہے کہ آج کل کے بعض مولوی جماعت ثانیہ پر بے طرح زور لگا رہے ہیں۔ خدا جانے ان کی عقل کہاں گئی۔ نہ زمانے کے حال سے واقف ہیں نہ جماعت ثانیہ کے آل و مفاسد پر نظر کرتے ہیں۔ فقہ کی کسی ایک روایت کو ذرا موافق پا کر اُسے گھڑ مڑھ کر سامنے کر دیتے ہیں۔ حنفی حنفی کہلاتے ہیں اور امام کی بات جو بالکل بدیہی ہے اس کو نہیں مانتے۔ حنفی کی خلاصی کے لئے تو یہی کافی ہے کہ ہمارے امام کا یہ مذہب نہیں۔ لیکن باوجود مرجحات مذہب امام اور مؤیدات کراہت جماعت ثانیہ کے استحباب اور اولویت پر بے طرح اَڑ رہے ہیں۔ افسوس ہے کہ رفع یدین میں باوجود کثرت احادیث صریحہ کے امام صاحب کی آڑ پکڑیں اور کہیں کہ ہمارے امام کا مذہب نہیں اور اگر کسی غیر مقلد کو رفع یدین کرتے ہوئے دیکھ لیں، تو اخراج من المسجد کا حکم دیں تاکہ پاس والوں کی نماز خراب نہ ہو۔ اور اس مسئلہ میں امام صاحب کی بات نہ مانیں اور اِدھر اُدھر

کی باتیں بنائیں۔ اور حدیث کا بہانہ لیں۔ حالانکہ حدیث میں نہ صراحت ہے نہ پوری
تائید۔ رفع سبابہ پر تو پانگی اڑادیں کیونکہ خلاصہ کیدانی میں حرام لکھا ہے۔ اور جماعت
ثانیہ کو بار بار کریں تاکہ سہولت للعام ہو جائے۔ ببیں تفاوت رہ از کجاست تا بکجا۔
معلوم ہوا کہ وہاں بھی امام کی وجہ سے نہ جمے تھے بلکہ ہوائے نفس ہے۔ ورنہ یہاں
بھی تو وہی امام ہیں کوئی بدلے تو نہیں گئے۔ مسجد سوق وہ ہے کہ جس میں قوم اور
امام اور مؤذن معین نہ ہوں جیسے بعض جگہ بازار لگنے سے کسی وقت ہجوم ہو جائے اور
پھر وہاں نہ قوم رہے نہ امام۔ پس ایسی مسجد میں تکرار جائز ہے۔ اور ہر جماعت جماعت
اولیٰ ہی شمار ہوگی۔ جیسے صحرا میں اور اس میں ترک اذان واقامت نہیں۔ بلکہ خوب
اذان واقامت سے جماعت ہو۔ مگر سوق سے ہرگز یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ جو مسجد
سر بازار ہو گو امام اور نمازی مقرر ہوں۔ اور نیز اگر غیر محلہ کے آدمی آکر جماعت کر
گئے تب بھی اہل محلہ کو جماعت ثانیہ مکروہ نہیں: **باب فضل الصف**
الاوّل: اس میں بُعد عن النساء بھی ہے اور قرب بالامام بھی۔ لہٰذا فضیلت زیادہ
ہوگی۔ گو صف منقطعہ میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں مگر راجح یہ ہے کہ صف متصل بالامام
میں فضیلت زیادہ ہوگی گو صف منقطعہ ہو۔ قرعہ حجت ملزمہ نہیں البتہ ترجیح احد
المتساوین کے لئے کافی ہے: **باب الصف بین السواری** ص۶۰
چونکہ انقطاع ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ممانعت ہے جب تک وسعت ہو اس سے احتراز کرے۔
مولانا محمد یعقوب صاحبؒ کی یہ رائے تھی کہ ستونوں کے درمیان میں مکروہ نہیں سوہ
مکان علیحدہ علیحدہ ہیں: **باب الصلوٰۃ خلف الصف وحدہ**
اعادہ کے حکم فرمانے سے بطلان ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ ترک مسنونات مؤکدہ
سے اعادہ مسنون ہوتا ہے جیسے ترکِ واجبات سے اعادہ واجب ہے حتی الوسع
تنہا کھڑا نہ ہو۔ کسی کو صف میں سے پیچھے ہٹا لے۔ حدیث میں یہ حکم صاف موجود ہے۔
باب الرجل یصلی ومعہ رجلٌ امام کے داہنے طرف کھڑا ہو۔ ہونا
تو برابر چاہیئے۔ لیکن چونکہ اس میں تقدم عن الامام کا اندیشہ ہے لہٰذا احتیاطاً ذرا

پیچھے رہے: **باب احق بالامامۃ**: مطلب چونکہ اس زمانہ میں اقرأ اور اعلم کا مصداق ایک ہی ہوتا تھا۔ لہٰذا آپ نے اقرأ فرمایا "الا باذنہ" کو بعض نے صرف "لا یجلس" سے استثنار کیا ہے۔ چنانچہ اسی کے موافق امام ترمذی نے دونوں اقوال لکھے ہیں۔ لیکن ظاہر اول ہی قول ہے۔ امام معین اگرچہ اقرأ اور اعلم نہ ہو تاہم دوسرے کو بلا اجازت مصلیٰ نہ دا بینا چاہیئے: **باب تحریم الصلوٰۃ وتحلیلھا**: حرمت تکبیر سے اور حلت تسلیم سے ثابت ہے۔ یہ تو متفق علیہ ہے کہ تکبیر محرم ہے۔ البتہ سلام میں جھگڑا ہے۔ شافعی خروج بلفظ السلام کو فرض فرماتے ہیں اور امام صاحب واجب۔ امام صاحب فرض صرف خروج بصنعہٖ کو فرماتے ہیں۔ اور صاحبین مطلق خروج بالصنع کو خواہ بصنعہٖ ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ مسائل اثناعشرہ جو فقہ میں مذکور ہوتے ہیں۔ اسی کے خلاف پر مبنی ہیں۔ حدیث کا جواب امام صاحب حضرت ابن مسعودؓ کے تشہد کو کہتے ہیں۔ جس میں آپ نے "اذا قلت ھذا او فعلت ھذا": فرمایا ہے۔ باقی اس حدیث پر عمل بھی ہو گیا کہ خروج بلفظ السلام کو واجب مانا گیا۔ قرارت فاتحہ کی بحث تو باب قراءت میں آئے گی لیکن .... یہاں سے یہ بات سمجھنی چاہیئے کہ خلاف اس بارہ میں دو ہیں۔ ایک تو یہ کہ قرارتِ فاتحہ فرض ہے یا نہیں۔ دوسرے یہ کہ فرض سب کے لئے ہے یا امام اور منفرد کے لئے۔ امام شافعی قراءت فاتحہ کو فرض اور سب کے لئے... فرض فرماتے ہیں۔ ان کا استدلال سب سے بہتر یہی حدیث قوی ہے۔ وہ ہر دو مسئلہ کو اسی سے ثابت فرماتے ہیں۔ اول فرضیت قرارت فاتحہ وہ تو "لا صلوٰۃ" . . . . سے نکلی کہ بدون اس کے نماز جائز ہی نہیں ہوتی۔ کیونکہ لا نفی جنس کا نفی حقیقی شے کے لئے ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ فرضیت بھی عام ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ لفظ من مصلی کے ہر سہ اقسام یعنی منفرد۔ مقتدی۔ امام کو شامل ہے۔ پس "لمن لم یقرأ" سے معلوم ہوا کہ بلا فاتحہ ان سب اقسام کی نماز نہ ہوگی۔ لیکن امام صاحب بھی اسی حدیث سے پورا جواب دے سکتے ہیں۔ گو دوسری

وجہ سے متعدد جواب دیئے ہیں۔ پس بنظر انصاف دیکھنا چاہیئے۔ کہ آپ صلوٰۃ کی نفی فرما رہے ہیں برتقدیر نہ پڑھنے قرارت فاتحہ کے اور کسی سورت کے۔ بعض روایات میں " فصاعداً " ہے اور بعض روایات میں " وسورۃ معہا " اور بعض میں " او ما زاد " سب کا حاصل اس قدر ہے کہ برتقدیر عدم قرارت فاتحہ وسورۃ نماز نہیں ہوگی۔ امام صاحب نے اس سے نفی کمال سمجھی اور فاتحہ وسورت دونوں کو واجب قرار دیا۔ جس کے ترک سے سجدۂ سہو لازم آتا ہے۔ اب اس پر شور ہو رہا ہے کہ امام نے حدیث کو چھوڑ دیا۔ حالانکہ امام نے پوری حدیث پر عمل کیا تھا نہ ادھوری پر۔ امام شافعی صاحب نے یہ کیا کہ فاتحہ پر توجم گئے اور ایسے جمے کہ فاتحہ کو فرض فرما دیا۔ اور ضم سورت کو ایسا گھٹایا کہ صرف مسنون ہی فرمایا۔ یعنی دربارۂ فاتحہ تو حدیث کو نفی وجود وقبول پر حمل کیا۔ اور دربارۂ سورت نفی سنیت فرمائی۔ اب جائے غور ہے کہ اگر امام نے نفی کمال پر حمل کیا تو کیا غضب ہوا۔ وہاں تو نفی کمال اور ترک واجب پر حمل کرنے سے وہ شور اور یہاں ترک سنت پر محمول ہے۔ اور پھر بھی حدیث کے چھوڑنے والے شمار نہیں ہوتے۔ امام صاحب نے تمام حدیثوں کے دونوں الفاظ میں وہی ایک معنے لئے۔ اور حضرت امام شافعی نے آدھا تیتر آدھا بٹیر۔ اور عدم فرضیت پر صراحۃً یہ حدیث بھی دال ہے کہ صلوٰتہ ⑨ خداج خداج غیر تمام ، اس میں صاف طور سے غیر تمام فرمایا گیا ہے نہ غیر صحیح۔ اس سے پوری تقویت اسی کو ہوتی ہے کہ نفی کمال مقصود ہے۔ اور ایک جواب اصولی لکھتے ہیں کہ جب کتاب وسنت میں اختلاف ہو تو کتاب ⑩ پر عمل کرتے ہیں۔ اور سنت کو چھوڑ دیتے ہیں۔ اور اگر دونوں پر عمل ممکن ہو تو دونوں پر عمل کر لیتے ہیں۔ علیٰ ہٰذا یہاں بھی " فاقرؤا ما تیسر " اور حدیث میں تعارض ہوا۔ پس ہم نے آیت کو فرضیت پر اور حدیث کو کمال و وجوب پر حمل کر کے دونوں پر عمل کر لیا۔ " لا تجزی " سے فرضیت ثابت کرنا ذرا بعید ہے۔ کیونکہ " لا تجزی " تو غیر کامل پر بھی صادق آتا ہے۔ اور امام صاحب بھی تو کافی نہیں کہتے۔ بلکہ اعادہ کا حکم

فرماتے ہیں: **باب نشر الاصابع** "مدا" امام صاحب فرق سجدہ میں ملانے اور متصل کرنے کو اور رکوع میں کشادہ کرکے اخذ رکبتین کو مسنون فرماتے ہیں۔
اور سب حالتوں میں اپنی معمولی حالت پر رہنے دے۔ **باب ترك الجهر بلسم اللہ** اس باب کی حدیث میں تو جواب درکار نہیں۔ یہ خود مؤید حنفیہ ہے۔ ہاں حدیث جہر کا جواب یہ ہے کہ یفتتح کے یہ معنٰی نہیں کہ افتتاح جہراً کرتے تھے۔ شروع تو بے شک بسم اللہ سے کرتے تھے مگر جہر الحمد سے کیا کرتے تھے۔ حدیث کی تضعیف خود ترمذی کر رہے ہیں۔ اور دیگر روایات کے بھی خلاف ہے یعنی یفتتحون الصلوٰۃ بالحمد للہ رب العالمین۔ اور اگر افتتاح سے جہر ثابت ہوتا ہو تو حضرت عائشہ رض کی حدیث جو اس سے دو چار حدیث پہلے ہے کہ "قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا افتتح الصلوٰۃ قال سبحنک" اب تو سبحانک بھی جہر سے پڑھا کرو۔ اور اس میں خلاف یہ ہے۔ کہ بسم اللہ امام شافعی کے نزدیک جزو فاتحہ ہے اور امام صاحب کے نزدیک نہیں۔ اس روایت کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے احیاناً بیان جواز کے لئے یا تعلیم کے لئے سنایا ہو ورنہ پہلی حدیث میں "یا بنیّ محدث" کیوں فرماتے: **باب التامین** "ص۳" جہر و اخفا کے جواز میں اختلاف نہیں بلکہ اولویت و استحباب میں کلام ہے۔ آثار و احادیث دونوں طرف موجود ہیں۔ اور بلاشبہ آپ نے جہر و اخفا دونوں کیا ہے۔ پس ایک مجتہد کے مقلد ہو کر دوسرے مجتہد کے مقلد کو الزام لگانا خلاف انصاف ہے۔ کیونکہ حجت دونوں کے پاس موجود ہے۔ جن احادیث میں جہر و اخفا صراحۃً ہے وہ قوی نہیں۔ اور جو قوی ہے ان سے صراحۃً جہر و اخفا ثابت نہیں "مد بہا صوتہ" سے جہر ثابت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس کے معنٰی یہ ہو سکتے ہیں کہ آپ نے آمین بالمد پڑھا ہو یا ایسے طرح پڑھا کہ آواز دراز ہو گئی۔ جس کے دوسرے سن سکتے تھے۔ چنانچہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم ایک شخص کی قرارت و تسبیحات وغیرہ باوجود اخفا پڑھنے کے پوری طرح سنتے

ہیں۔ بلکہ مولوی رحیم الٰہی صاحب کی تسبیح تو دس قدم کے فاصلہ سے سن لیجئے۔
پس اس حدیث سے جہر ثابت نہیں ہوتا۔ اور نیز آمین دعا ہے سب کے نزدیک
دعا میں اخفا ہونا چاہیئے۔ چنانچہ "ادعوا ربکم تضرعا وخفیۃ" سے
صراحۃً ثابت ہے۔ اور شعبہ کی روایت تو حنفیہ کی پوری مؤید ہے۔ باقی اس
میں تین خطائیں نکال کر روایت کو ضعیف کہنا درست نہیں۔ کیونکہ شعبہ وہی ہیں
جن کو بعض محدثین امیر المؤمنین فی الحدیث کہتے ہیں۔ اور پھر تخطیہ بھی ایک محتمل ہے۔
پہلی خطا کا جواب تو یہ ہے کہ ممکن ہے کہ حجر دونوں طرح مشہور ہوں یعنی ابو العنبس
بھی اور ابن العنبس بھی۔ چنانچہ بعض حضرات نے ان کو لکھا ہے کہ دونوں طرح مشہور
تھے۔ باقی کنیت کا ابو السکن ہونا ابو العنبس ہونے کے مخالف نہیں۔ اکثر لوگوں کی
دو کنیتیں ہیں جیسے ابو الحسن اور ابو تراب۔ دوسری خطا فی السند میں کہہ سکتے
ہیں کہ یہ سند پوری ہے۔ دوسری روایت کی سند میں ایک راوی رہ گیا ہے۔
تیسرے خفض و رفع اس میں کسی جانب کو ترجیح نہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں۔ کہ پہلے
راوی نے غلطی کی جو "مدبہا" کہہ دیا صحیح "خفض بہا" ہے۔ اپنے مذہب کی بنا پر
کسی راوی کا تخطیہ درست نہیں۔ باقی رہا "اذا امّن الامام فامّنوا" سے
استدلال سو شوافع اس دوسری حدیث "اذا قال الامام ولا الضالین
فقولوا آمین" کو ساتھ ہی رکھ کر استدلال بنائیں۔ دیکھیں کس طرح بن سکتا
ہے۔ "فافہم فانہ دقیق"

باب فی السکتتین

حضرت سمرہؓ بیان کرتے
ہیں کہ مجھ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دو سکتہ یاد ہیں۔ عمران بن حصینؓ کہتے
ہیں کہ مجھ کو ایک سکتہ یاد ہے جب دونوں میں جھگڑا ہوا تو ابی بن کعبؓ سے پوچھا
تو انہوں نے کہا کہ سمرہؓ کو خوب یاد ہے بے شک دو ہی سکتے ہیں۔ جب حضرت
قتادہ سے ان کی تعیین پوچھی گئی تو فرمایا کہ وہ دو سکتے ایک تو بعد تکبیر افتتاح ہے

منہ۔ یعنی اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ امام آمین نہ زور سے کہے گا اور شوافع اس کے قائل نہیں ۱۲

اور دوسرا بعد فراغ قرأت - امام شافعی کہتے ہیں کہ امام کو بعد فاتحہ کے اس قدر سکتہ ضروری ہے کہ مقتدی فاتحہ پڑھ لے - امام صاحب کے نزدیک صرف ایک ہی سکتہ ہے یعنی بعد تکبیر افتتاح - اور جن روایات میں اور سکتے مذکور ہیں وہ "لیترادّ الیہ نفسہ" کے ہیں - پس جن حضرات نے خفیف سکتات کو بھی قابل لحاظ سمجھا انہوں نے زیادہ بیان کر دیئے - اور جنہوں نے قابل لحاظ نہ سمجھا وہ ایک ہی بیان کرتے ہیں - تو روایات میں کچھ تعارض نہ رہا - امام شافعی کا یہ کہنا کہ امام کو بعد فاتحہ کے سکتہ ضروری ہے تو وہ اس کے لئے کوئی ضعیف سے ضعیف روایت بھی نکال دیں تو ہم تسلیم کر لیں گے" **باب وضع الیمین علی الشمال** " بہتر یہ ہے کہ اس میں زیادہ تشدید نہ کی جائے - ذرا تحت سرہ ہو گیا جب بھی درست ہے یا فوق السرۃ ہو گیا جب بھی درست ہے - چونکہ سرہ برہنہ نہیں ہوتا - لہٰذا روایت کے تخمینہ اور بیان میں اختلاف ہو گیا ہے - یہاں یہ تو معلوم ہی ہو گیا کہ آپ ارسال نہیں کرتے تھے کما ذہب الیہ امام مالکؒ" **باب التکبیر عند الرکوع والسجود** " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انتقال الی الرکوع والسجود اور تکبیر ساتھ ساتھ ہونا چاہیئے" **باب رفع الیدین** ص۶۴ " رفع یدین روایات کثیرہ سے ثابت ہے اور اس میں شک نہیں کہ آپ نے رفع یدین بھی کیا ہے اور نہیں بھی کیا - امام صاحب اس کو معمول بہا نہیں مانتے - اور کہتے ہیں کہ میں خوف کرتا ہوں کہ کہیں مصلی بوجہ حرکات زائدہ کے امر مکروہ میں نہ مبتلا ہو جائے - امام شافعی اس کو معمول بہا بتلاتے ہیں - لیکن شوافع میں بھی دو فریق ہو گئے ہیں - ایک تو صرف عند الرکوع اور بوقت رفع من الرکوع مسنون کہتے ہیں - اور بعض ان دونوں کے ساتھ نہوض من الرکعۃ الثانیۃ کے وقت بھی مسنون کہتے ہیں - البتہ رفع بین السجدتین کا شوافع میں سے کوئی بھی قائل نہیں - حنفیہ کی بڑی حجت حدیث عبد اللہ بن مسعودؓ ہے جس سے صرف عند الافتتاح رفع یدین ثابت ہے - اس کے حسن ہونے کا تو خود ترمذی بھی اقرار کرتے ہیں - اور

بعض علماء نے اس کو درجۂ صحیح تک پہنچایا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جب ابن مسعودؓ کو پوری
طرح ثابت ہوگیا ہوگا جب انہوں نے ترک رفع کیا ہوگا۔ دیکھیے تطبیق کے نسخ کا
چونکہ اُن کو پوری طرح ثبوت نہ ہوا لہٰذا اخیر تک نہ چھوڑا۔ وہ ہر وقت کے خادم
ملازم تھے۔ حتیٰ کہ باہر سے آنے والے حضرات اُن کو اہل بیت سے سمجھتے تھے۔ اور
اور درجۂ اجتہاد میں تو بعض نے ان کو شیخین پر ترجیح دی ہے۔ غرض کچھ ہو یہ حدیث
ان احادیث کا جواب ہو سکتی ہے۔ چنانچہ امام صاحب اور امام اوزاعی کا قصۂ
مناظرہ دربارۂ رفع یدین مشہور ہے۔ پس رفع یدین کا منسوخ کہنا بھی درست ہو سکتا
ہے۔ حنفیہ نے "لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن" سے بھی استدلال
کیا ہے۔ باقی اذناب خیل کی روایت سے جواب دینا بروئے انصاف درست
نہیں۔ کیونکہ وہ سلام کے بارہ میں ہے کہ صحابہؓ فرماتے ہیں کہ ہم بوقت سلام
نماز میں اشارہ بالید بھی کرتے تھے۔ آپ نے منع فرمادیا۔ اور امام المحدثین امام نخعی
خود فرماتے ہیں کہ وائل حضرمیؓ کا قول جو ایک (۱) مسافر شخص اور چند روز آپ کی صحبت
میں رہا ہو رفع یدین میں معتبر ہوگا یا ابن مسعودؓ کا قول عدم رفع میں جو کہ سالہا سال
آپ کی صحبت سے سفر و حضر میں فیض یاب ہوئے معتبر ہوگا۔ پس ظاہر ہے کہ بمقابلہ
ابن مسعودؓ کے وائل حضرمیؓ کا قول ہرگز معتبر نہیں۔ پس اگر رفع یدین صحیح ہوتا تو
ضرور بالضرور کچھ تھوڑا بہت ابن مسعودؓ سے بھی منقول ہوتا۔ علاوہ اس کے یہ بھی
ہے کہ احادیث میں رفع یدین بین (۲) السجدتین بھی وارد ہے اور بعد الرکعتین بھی ثابت
ہے۔ چنانچہ بخاری نے بعد الرکعتین کی حدیث لی ہے۔ اور پھر اس پر کیسے شوافع
کا عمل درآمد نہیں۔ پس جو جواب شوافع دیں گے۔ بعینہٖ ہم وہی جواب یہاں دیں
گے۔ اور ابن عمرؓ جن کی روایت پر شوافع کا دارومدار ہے ان کی نسبت مجاہد کہتے
ہیں کہ "کنت عند ابن عمر زمانا ولم یرفع یدیه الا عند (۳) تکبیرۃ الافتتاح" یعنی میں نے
ابن عمرؓ کے پیچھے بسیار بار نماز پڑھی۔ لیکن انہوں نے سوائے تکبیرۂ اولیٰ کے کہیں
رفع یدین نہیں کیا اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بے شک ابن عمرؓ نے آپ کو

رفع یدین عندالرکوع وقیام الرکوع پہلے کرتے دیکھا اور بعد کو یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ اور حسنؓ بن عباس اپنی سند کو اسود تک پہنچا کر فرماتے ہیں کہ میں نے دیکھا عمرؓ بن الخطاب کو کہ وہ رفع یدین اوّل مرتبہ میں کیا کرتے تھے اور پھر نہیں لوٹاتے تھے۔ ان سب باتوں سے قطع نظر کر کے ہم کہتے ہیں کہ احادیث جانبین کے پاس موجود ہیں۔ جس مجتہد کو کوئی وجہ ترجیح کی کسی طرف معلوم ہوئی۔ انہوں نے اسی کو معمول بہا بنا لیا۔ غرض ایک کو دوسرے پر طعن کرنا درست نہیں۔ اور عبداللہ ابن مسعودؓ نے حضرت کی نماز کی تعلیم کی "الا اصلی بکم صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" اور رفع یدین صرف اوّل مرتبہ کیا، حالانکہ مقام تعلیم تھا۔ اس سے صاف معلوم ہو گیا کہ آخر فعل آپ کا یہی تھا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ جواز میں تو کسی کو کلام نہیں۔ فقط استحباب میں گفتگو ہے۔ اور رفع یدین میں دو احتمال ہیں یا منسوخ ہو یا جائز۔ تو بر تقدیر جواز عدم رفع میں ترک اولیٰ لازم آیا اور یہ نماز میں فساد نہیں لاتا۔ اور بر تقدیر منسوخ رفع یدین میں مرتکب امر منسوخ کا ہو گا اور یہ مکروہ تحریمی ہے "وہو کما تری" "باب تسبیح الرکوع"[۶۵]

یعنی تین مرتبہ کہنا کمال رکوع کا ادنیٰ درجہ ہے ورنہ رکوع تو صرف ایک مرتبہ کہنے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ "باب من لا یقیم صلبہ فی الرکوع" از امام شافعی کا فاسد فرمانا تعدیل ارکان کی فرضیت پر مبنی ہے۔

"باب وضع الرکبتین"[۶۶] ان احادیث سے تو صاف وضع الرکبتین قبل الیدین ثابت ہے۔ لیکن جس روایت میں "ایبرک برک البعیر" ہے۔ اس میں تو یہ کہا جائے کہ استفہام انکاری ہے۔ یعنی ایسا نہ چاہیئے۔ لیکن اس کے بعد یہ بھی جملہ ہے کہ "ولیضع یدیہ قبل رکبتیہ" جو صریح جمہور کے خلاف ہے۔ پس یا تو اسے منسوخ[۱] کہا جائے۔ یا یہ کہ جملہ "ولیضع الخ" کلام راوی[۲] ہے جس نے خود ایک مطلب سمجھ کر بیان کر دیا۔ بلکہ اس جملہ کی تضعیف[۳] بھی ہوئی ہے۔" باب السجود علی الجبھۃ والانف" سجدہ سب کے نزدیک

دونوں سے چاہیئے۔ اور آپ نے دونوں پر کیا ہے۔ اب گفتگو فرضیت میں رہی شوافع
دونوں پر فرض کہتے ہیں۔ اور امام صاحب اقتصار علیٰ احدہما کو بھی جائز کہتے ہیں۔
اور امام ابو یوسف صاحب اقتصار علی الجبہہ کو کافی اور اقتصار علی الانف کو ناجائز۔
ابو یوسف صاحب کی دلیل یہ ہے کہ سجدہ لغۃً ماتھا ٹیکنے کو کہتے ہیں۔ امام صاحب
فرماتے ہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے چہرہ پر ہاتھ رکھ کر فرمایا۔ کہ
اس کا ٹیکنا ضروری ہے۔ اور دستِ مبارک دونوں پر تھا۔ پس یہ دونوں بمنزلہ
عضو واحد کے ہوئے۔ اب جس جز کو زمین پر رکھ دے گا۔ وضع ہو جائے گا۔ "باب
اقامۃ الصلب" قریبا من السواء شئ کے یا تو یہ معنیٰ کہ قیام وقعود کے برابر ہوا یا یہ معنیٰ
کہ آپ کی نماز معتدبہ ہوتی تھی۔ یعنی جتنا قیام ہوتا اس کے مناسب مقدار بقیہ افعال
ہوتے تھے۔ "باب کراھیۃ الاقعاء" آپ بیان جواز کے لئے ایک مرتبہ
اعقاب پر بیٹھے ہوں گے اس کو سنت سمجھنا ابن عباسؓ کا مذہب ہو گا۔ عند الحنفیہ رضؓ
اس میں کراہت کم درجہ کی ہے۔ اور اقعاء کلب میں زیادہ۔ "باب النہوض
من السجود" ۶۸ جلسۂ استراحت کو زمانۂ ضعف آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم پر حمل کرتے ہیں ورنہ صریح موجود ہے کہ "ینھض علی صدور قدمیہ"
"باب التشہد" امام صاحب کو خصوصیت ابن مسعودؓ سے زیادہ ہے اور
ان کی روایت کو ترمذی خود اصح فرماتے ہیں اور تمام صحاح میں یہ روایت موجود ہے۔
"باب الجلوس فی التشہد" تورک آپ سے آخری عمر میں بوجہ
ضعف ہوا ہو گا۔ شوافع قعدۂ اخیرہ میں تو مسنون فرماتے ہیں۔ اور قعدۂ اولیٰ
میں نہیں۔ مگر یہ تقسیم کسی روایت سے مستنبط نہیں معلوم ہوتی۔ "باب رفع
السبابۃ" ۶۹ بلاشک وشبہ ثابت ہے اور امام کا مذہب بھی یہی ہے جو لوگ بوجہ
انحرافِ اصابع عن القبلۃ کے منکر ہیں معلوم نہیں رکوع میں وہ کیا حکم دیں گے۔ کیا
اخذ رکبتین چھوڑ دیں گے۔ "باب التسلیم" ایک سلام کے کافی ہونے
میں کسی کو کلام نہیں۔ لیکن طریقۂ مسنون عند الامام ... دو سلام ہیں۔ اور شوافع

کہتے ہیں کہ جس طرح چاہے کرلے عائشہؓ کی حدیث کا جواب یہ ہوگا کہ آپ (دونوں جانب کے) سلام کے بعد اکثر دائیں طرف کو متوجہ ہوکر بیٹھ جاتے تھے۔ دوسرا جواب وہی بیان جواز۔

"باب التعدیل" ص۸۲ اس روایت سے امام شافعی استدلال کرتے ہیں۔ لیکن اس حدیث میں یہ بھی تو مذکور ہے " و ان انتقصت منہ شیأ انتقصت من صلوتک: اس سے صاف معلوم ہوگیا کہ صلوٰۃ کی نفی نہیں بلکہ نفی کمال ہے۔ کیونکہ آپ تعلیم فرمودہ نماز سے کم کرنے کو نقصان فرماتے ہیں نہ بطلان۔ اگر یہ مفصل حدیث جو صرف ترمذی ہی میں ہے۔ مذکور نہ ہوتی تو شوافع اس حدیث پر خوب جم رہتے۔ اور حنفیہ کو الزام دیتے۔ لیکن اس تفصیل سے بڑا جواب حنفیہ کے ہاتھ آگیا" قراءۃ خلف الامام" ص۸۲ اس حدیث سے امام شافعی دلیل لاتے ہیں بہت بڑی مستدل ان کی دو حدیثیں ہیں۔ ایک تو" لا صلوٰۃ الخ" اور ایک یہ جو کہ قوی تھی یعنی" لاصلوۃ" کی سو وہ ان کے مدعا پر نص نہ تھی۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں" فی باب لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب" ص۹۳ اور یہ روایت بھی اول تو ان کے مدعا پر نص نہیں۔ اور اگر اس سے بھی در گزر کریں تو قوی نہیں۔ اگرچہ ترمذی اس کو حسن کہتے ہیں۔ لیکن محمد بن اسحاق کی جس قدر تضعیف کی گئی ہے اس سے... یہ قابل عمل نہ رہی جو محدثین ذرا ان پر کم خفا ہیں وہ بھی لکھتے ہیں کہ ان کی روایت فضائل اعمال وغیرہ میں قبول کر لی جائے۔ لیکن حلت و حرمت و فرض و واجب میں ہرگز نہیں۔ پھر بھلا ان کی روایت سے فرضیت کس طرح ثابت ہو سکتی ہے۔ اور اگر تھوڑی دیر کے لئے اس سے بھی قطع نظر کر لی جائے پھر بھی اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اس میں آپ نے مطلقاً قراءت کی نفی فرما کر فاتحہ کو مستثنیٰ فرمایا ہے۔ تو ظاہر ہے کہ ممانعت کے بعد اجازت سے اباحت نکلتی ہے۔ نہ وجوب اور فرضیت" کما فی قواعد الاصول" اور حدیث" مالی اُنازع" سے ظاہر ہے کہ جس نے خلف الامام پڑھا ہوگا۔ اس نے بالسر پڑھا ہوگا نہ بالجہر کیونکہ اول تو آپ نے استفہام سے سوال کیا کہ جس کی آپ کو خبر نہ تھی ورنہ کیا ضرورت

ف اس باب کا اصل عنوان" باب ما جاء فی وصف الصلوٰۃ" ہے حضرت نے اس کا مفہوم لے کر" باب التعدیل" فرمایا ہے ۱۲ محمد (طاہر) رحیمی

تھی جو اس استعجاب سے سوال کرتے۔ چنانچہ یہ فرمایا "لعلہ قرأ احد منکم او قال ہل قرأ معی احدٌ منکم او قال اتقرؤن وراء امامکم "دوسرے یہ کہ یہ مذہب شوافع کا بھی نہیں کہ مقتدی زور سے پڑھے۔ پس جب آپ نے ممانعت فرمائی تو فہیم تو فوراً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مطلب کو سمجھ کر قرات سے باز آ گئے اور بعض لوگ صرف جہریہ میں رک گئے۔ لیکن امام صاحب نے یہیں سے دریافت فرما لیا کہ جیسی ممانعت جہریہ میں ہے ویسی ہی سریہ میں ہے۔ کیونکہ منازعت فی القرآن دونوں میں برابر ہے۔ ترمذی نے اس حدیث کو مخالف شوافع دیکھ کر کہا ہے کہ اس حدیث سے امام شافعی پر کچھ اعتراض نہیں کیونکہ ابوہریرہؓ راوی حدیث خود "خداج" کی حدیث کو روایت فرماتے ہیں اور انہوں نے جب اپنے شاگرد کو یہ حدیث سنائی تو اس نے وراء الامام کا عذر پیش کیا جس پر ابوہریرہؓ نے "اقرأ بہا فی نفسك" فرمایا۔ پس بموجب قول ابوہریرہؓ راوی حدیث خلف الامام سراً پڑھنا جائز ہے لیکن اگر انصاف سے دیکھے تو اس تقریر سے دفعیۂ اعتراض نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اول تو "خداج" کی حدیث سے صاف امام ہی کا مذہب ثابت ہوتا ہے کہ نماز ناقص[1] رہتی ہے۔ نفی نفس صلوۃ کہیں سے نہیں نکلتی۔ علاوہ اس کے حضرت ابوہریرہؓ کے سوال اور ان کے جواب میں مطابقت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس کو تو یہ شبہ تھا۔ کہ خلف الامام کس طرح پڑھوں وہاں تو منازعت بالامام لازم آئے گی۔ گو میں سراً ہی پڑھوں۔ پھر اس کا جواب یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ ہاں سراً ہی پڑھ لیا کرو۔ پس حق یہ ہے کہ ابوہریرہؓ کے فرمانے کا یہ مطلب ہے کہ اپنے نفس میں خیال[2] و تصحیح الفاظ کر لیا کرو نہ کہ تلفظ باللسان۔ اور اس کو حنفیہ بھی منع نہیں کرتے چنانچہ "فی نفسک" سے صاف یہی مطلب ٹپکتا ہے۔ دیکھیئے اسی حدیث گزشتہ میں آپ فرماتے ہیں کہ "اُنی اقول" پس کیا یہاں قول کے حقیقی معنی مراد ہو سکتے ہیں ہرگز نہیں۔ حالانکہ یہاں فی نفسی بھی نہ فرمایا۔ دیکھو صائم سے جب کوئی جھگڑا کرے تو آپ نے فرمایا ہے: "فلیقل انی صائم" یہاں نووی نے قول کے

معنیٰ ذہن میں خیال کرنے کے لئے ہیں۔ تاکہ حقیقی معنیٰ میں "ریا" اور اظہارِ صوم نہ ہو جائے۔ حالانکہ اظہارِ صوم کچھ ایسا منع بھی نہیں۔ پس کیا "ما نحن فیہ" میں قرأت سے خیال فی النفس لینا کچھ بعید ہو گا۔ پس اب شوافع کو صاف مفر ہو گئی۔ اور بالفرض اگر "اقرأبہا فی نفسک" سے قرأت سری مراد بھی ہو تو فرمائیے کہ یہ فتویٰ حضرت ابوہریرہ رضؓ نے کسی حدیث کے اشارہ سے دیا ہے یا فقط قیاس سے اور دیکھئے جو راوی حدیث نے خلاف حدیث کے فتویٰ اپنی رائے سے دیا ہے(۳) اس سے ترمذی استدلال کرتے ہیں اور ولوغ کلب میں بھی یہی ابوہریرہ رضؓ اور ان کی روایت اور انہیں کا فتویٰ تھا وہاں فتویٰ پر عمل نہیں کیا بلکہ عذر کر رہے تھے کہ ممکن ہے کہ راوی کو حدیث یاد نہ رہی ہو۔ جو وجوہ بیان ہو چکیں کافی ہیں۔ امام کو زائد جواب دینے کی ضرورت نہیں علاوہ ازیں نسخ کا بھی بہت لوگوں نے دعویٰ کیا ہے کہ پہلے جائز تھا پھر منسوخ ہو گیا۔ تحقیقی بات یہ ہے کہ امام صاحب نے تمام روایات کو ملا کر دیکھا کہ شارع کا کیا مطلب ہے۔ جمیع روایات سے ان کے فہم میں یہ بات آگئی کہ خلف الامام پڑھنے کو شارع کسی طرح پسند نہیں فرماتے نہ سراً نہ جہراً۔ دو حدیثیں شوافع کے مدعا کے موافق تھیں اُن سے بھی امام ہی کی تائید ہوتی ہے۔ رہیں اور روایات سو ان سے صراحۃً کوئی امر ثابت نہیں ہوتا۔ امام صاحب کی نظرِ غائر دور پہنچی کہ اس کا تغیر ہوتا رہا ہے۔ اور پھر یہ بھی سمجھے کہ اس میں وسعت سے تنگی کی طرف کو میلان ہے۔ پس وہ سب روایات کا مطلب سمجھ گئے اور کسی قسم کا تعارض نہ رہا۔ پہلے وہ وسعت تھی کہ مقتدی یا امام جہریہ ہو یا سریہ فاتحہ یا سورت سب کے جواز کا حکم تھا۔ پھر ایک زمانہ میں فاتحہ کے سوا سب ناجائز ہو گئے۔ اور پھر کچھ عرصہ کے بعد جہریہ سے فاتحہ منسوخ کر دی گئی۔ (۱) پس امام تو اپنی وسعت نظر سے سمجھ گئے کہ جب جہریہ سے گئی تو سریہ سے بھی اُڑ گئی۔ کیونکہ جو وجہ اس میں موجود ہے وہی اس میں بھی ہے۔ اور پھر یہ کہ امام صاحب چونکہ امام اور مقتدی کی نماز اپنے اصل قاعدہ کے موافق متحد کہتے ہیں۔

تو باوجودیکہ "لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ" کو نفیِ وجود پر حمل کیا جائے پھر بھی کوئی خرابی لازم نہیں آتی کیونکہ بہت سے بہت یہ ہو گا کہ جس صلوٰۃ میں فاتحہ نہ ہو، ادا نہیں ہوتی۔ لیکن مقتدی کی نماز کو یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ خالی از فاتحہ ہے۔ کیونکہ جب امام نے پڑھ لیا تو بوجہ وحدتِ صلوٰۃِ امام و ماموم مقتدی کی نماز بھی مع الفاتحہ ہو گئی باقی رہا اتحاد سو اس کو امام صاحب نے اشاراتِ نصوص سے سمجھ لیا۔ دیکھئے سترۂ امام کو مقتدی کے لئے کافی کہتے ہیں اور اس کو شوافع بھی مانتے ہیں۔ اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ نماز واقع میں ایک ہی ہے گو متصف دو ہیں۔ امام متصف بالذات اور مقتدی بالتبع یہی وجہ ہے کہ سب سے افضل کو امام بنانا مناسب ہے۔ کیونکہ جیسی اس کی نماز ہو گی ویسی ہی سب کی ہو گی۔ "الامام ضامن" بھی اسی طرف مشیر ہے۔ "قراءۃ الامام قراءۃ لہ" کا بھی یہی مطلب ہے۔ علاوہ ازیں جب آیتِ قرآنی اور خبرِ واحد میں تعارض ہوتا ہے تو خبرِ واحد کو چھوڑ دیتے ہیں۔ پس "واذا قرئ القرآن" کی وجہ سے ہم نے خبرِ واحد کو چھوڑ دیا۔ کما ہو فی قواعد الاصول" اور صحیحین میں یہ روایت موجود ہے "واذا قرئ فانصتوا واذا رکع فارکعوا"۔ اگر کوئی کہے کہ "لا تفعلوا الا بام القرآن" سے تو وجوبِ فاتحہ نکلا۔ تو ہم کہیں گے کہ یہ امر مسلم ہے کہ استثناء مثبت سے نفی اور نفی سے اثبات ہوتا ہے مگر نہی سے امرِ وجوب اور امرِ وجوب سے نہی اس کا کوئی بھی قائل نہیں تو اب فقط رخصت نکلی۔ "فانہ لا صلوٰۃ" یہ وجہ رخصت کا بیان ہے۔ "باب الارض کلہا مسجد" حمام میں بوجہ نجاست کے اور بوجہ کشفِ عورت وغیرہ اور مقبرہ میں بوجہ نجاست و تشبیہ لعبادت قبور منع فرمایا۔ ہاں اگر طاہر جگہ ہو اور قبر سامنے نہ ہو تو جائز ہے۔ "باب اتخاذ المساجد علی القبور" یعنی قبر کو سجدہ گاہ نہ بناؤ اور سجدہ نہ کرو۔ "انشاد ضالۃ" یعنی مسجد میں گم شدہ چیز با آواز بلند تلاش نہ کرے۔ یا یہ مطلب کہ دوسری جگہ کی گم شدہ چیز کو مسجد میں جا کر تلاش نہ کرے۔ یہ سمجھ کر کہ مسجد

کے علاوہ ایسا اجتماعِ ناس مشکل ہے۔ یہاں لوگوں سے پوچھنے کا موقع اچھا ہے۔ "حلقہ قبل الجمعۃ" وجہ ممانعت یہ ہے کہ حلقہ میں ایک صورت تفرق کی ہے۔ و نیز ترتیب جماعت میں فرق آتا ہے" **باب المسجد اسس علی التقوی** "اللہ" روایت ہے کہ جب آیت "فیہ رجال" نازل ہوئی تو آپ اہلِ قبا کے پاس تشریف لے گئے اور ان کے اعمال حسنہ کو دریافت فرمایا انہوں نے غسل و وضو کے علاوہ استنجا بالماء کو بتلایا۔ آپ نے فرمایا کہ بے شک یہی وجہ تعریفِ طہارت کی ہے اُس میں اور اِس روایت میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے۔ بعض نے جواب دیا کہ آیت کا نزول ۲ دو دفعہ ہوا ہو گا۔ جیسے "الحمد" کا۔ پس ایک دفعہ دربارۂ مسجد نبوی اور پہلے دربارۂ مسجد قبا نازل ہوئی ہو گی۔ لیکن یہ احتمال البعد ہے۔ بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ ان دو شخصوں میں سے مسجد قبا کے "موسس علی التقوی" ہونے کا تو کوئی منکر نہ تھا۔ البتہ ایک کہتا تھا۔ کہ مسجد نبوی بھی (العموم اللفظ) اِس حکم میں داخل ہے۔ دوسرا کہتا تھا کہ نہیں قبا کے لئے خاص ہے۔ ان کے جواب میں آپ نے "احصرا و مبالغۃ ھذا" فرمایا۔ کیونکہ قبا کی تاسیس علی التقوی کے تو دونوں قائل تھے۔ خلاف یہ تھا کہ ایک تو مسجد نبوی کے اِس حکم میں داخل ہونے کو نہ مانتا تھا۔ اور دوسرا کہتا تھا۔ کہ مسجد نبوی پہلے اس حکم میں داخل ہے چنانچہ اُسی کے موافق آپ نے فرما دیا۔ غرض قبا کی نفی مقصود نہیں تاکہ تعارض ہو" **باب ای المساجد افضل** "عند الجمہور مسجد حرام افضل ہے یعنی اس میں مسجد نبوی سے بھی زیادہ فضیلت ہے۔ ایک نماز کا ثواب لاکھ نماز کے برابر روایات سے ثابت ہے" "لا تشد الرحال" جمہور اِس جانب ہیں کہ سوا ان تین مساجد کے اور کسی مسجد کے لئے سفر طویل نہ کیا جائے۔ کیونکہ فضیلت میں ان کے سوا سب برابر ہیں۔ "لا تشدوا الرحال الی ای موضع الا الی ثلثۃ مواضع" یعنی کسی جگہ کو مقصود بالذات بنا کر سفر نہ کیا کرو سوائے مساجد ثلثہ کے۔ باقی

ھ یعنی یہ ہیئت اجتماع مصلین کے خلاف ہے — محمد طاہر رحیمی

تجارات و ملاقات وغیرہ کے لئے تو اس میں موضع ہرگز مقصود بالذات نہیں ہوتا بلکہ تبعاً ہے۔ زیارتِ قبور فی نفسہ جائز ہے مگر بوجہ فسادات عارضہ ممانعت ہوگئی۔ باغ میں استحباب صلوٰۃ کی یہ وجہ ہے کہ وہاں فرحت و راحت کا موقع ہوتا ہے۔ طبیعت صلوٰۃ کی طرف خوب متوجہ ہوگی اور شور و غل سے بھی بچے گا یا یہ کہ وہاں معاصی سے بُعد حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ جہاں آدمی زیادہ ہوں گے معاصی بھی زیادہ ہوں گے۔ جنگل میں یہ بات نہیں۔ "فما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاتموا" مثلاً کسی نے دو رکعت امام کے ساتھ پڑھی اور دو تنہا پڑھی تو اس مسبوق نے جو دو رکعت امام کے ساتھ پڑھی عند الشوافع تو یہ اول کی ہوں گی اور جو تنہا پڑھے گا وہ تیسری و چوتھی ہوں گی۔ کیونکہ اتمام کے معنی یہی ہوں گے کہ شروع سے آخر تک تمام کرلو۔ اور عند الامام اس کا عکس ہے۔ کیونکہ دوسری روایت میں آیا ہے۔ کہ "فاقضوا" اور قضا کے معنی یہی ہیں کہ جو تمہاری رہ گئی ہیں اُن کو قضا کرلو۔ اور "فاتموا" کا جواب یہ دیتے ہیں کہ کامل کرلو۔ بقرینہ "واتموا الحج و العمرۃ للّٰہ" وہاں مراد کامل ہی ہے۔ علاوہ اس کے ہم تو اُن سے "فما ادرکتم فصلوا" کو پوچھتے ہیں "فاتموا" کو بعد میں دیکھیں گے۔ ظاہر ہے کہ وہ یہی معنی بیان کریں گے کہ جو رکعت تم پاؤ اس کو پڑھ لو۔ پس امام کو اس نے اخیر رکعتوں میں پایا تو پہلے وہی پڑھے گا۔ یہی امام کا مذہب ہے اسی واسطے اس کو ثنا اور قرأت کا حکم دیا جائے گا۔

باب السترۃ

"سترۃ الامام سترۃ لمن خلفہ" کو تو شوافع نے مان لیا۔ ہاں فاتحہ میں خلاف کر بیٹھے۔ "مرور بین یدی المصلی" کی وعید میں کوئی تعارض نہیں۔ اس لئے کہ تحدید مقصود نہیں بلکہ تکثیر مقصود ہے۔ عند الحنفیہ سترہ ایک ذراع کا ہونا چاہیئے۔ کیونکہ لقدر "مؤخرۃ الرحل" فرمایا گیا ہے۔ اور اکثر رحل اسی مقدار کا ہوتا ہے۔ اور شوافع خط اور القاء خشبہ اور ذراع سے کم کو بھی کافی کہتے ہیں۔ لیکن دلیل استدلال

کچھ نہیں۔ قطع صلوٰۃ بالکلب والحمار والمرأۃ کے یا تو یہ معنیٰ ہیں کہ وہ توجہ کو قطع کر دیتے ہیں۔ اور قطع توجہ کی دو ہی وجہ ہوتی ہیں۔ رغبت یا نفرت۔ تو کلب و حمار میں نفرت ظاہر ہے۔ اور عورت میں رغبت بدیہی بلکہ بعض روایات میں خنزیر بھی آیا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ مراد قطع توجہ ہے یا یہ وجہ ہے کہ ان میں مضمون شیطانیت ہوتا ہے۔ کلب کو آپ خود ہی شیطان فرماتے ہیں۔ حمار کے بارہ میں وارد ہے کہ وہ شیطان کو دیکھ کر بولتا ہے۔ معلوم ہوا کہ اُس کو بھی شیطان سے مناسبت و خصوصیت ہے۔ باقی رہی عورت تو اس کو بھی "حبالة الشیطان" فرمایا گیا ہے۔ حدیث میں کلب اسود کی تخصیص کی یہ وجہ ہے کہ وہ زیادہ موذی و مبغوض ہوتا ہے۔ "باب الصلوٰة فی الثوب الواحد" جب دو کپڑے موجود ہوں تو پھر ایک میں پڑھنا مستحسن نہیں۔ "باب ابتداء القبلة" ان دونوں روایتوں میں تعارض نہیں۔ کیونکہ یہ واقعے دو ہیں۔ جہاں صلوٰۃ عصر میں خبر پہنچی وہ مسجد مدینہ میں بنی عبد الاشہل کی تھی۔ اور جس میں بوقت صبح خبر ہوئی وہ مسجد قبا تھی جو مدینہ سے تین میل پر ہے۔ "باب ما بین المشرق والمغرب قبلة" قبلہ پر سب کا اتفاق ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ اہل مدینہ کے لئے ہے۔ کہ دائیں بائیں مشرق و مغرب ہو تو قبلہ سامنے ہوگا۔ البتہ ابن مبارک کے قول میں شبہ ہے کہ وہ اہل مشرق کے لئے ما بین المشرق والمغرب قبلہ بیان فرماتے ہیں۔ ایک جواب (۱) تو اس کا یہ ہے کہ حدیث میں مشرق سے مراد مشرق شتار ہو اور مغرب سے مراد مغرب صیف اور ان کے درمیان میں اہل مشرق کے لئے بھی قبلہ ہے۔ کیونکہ آفتاب جب ایک طرف سے نکلتا ہے تو ہمیشہ حرکت سیدھی نہیں کرتا۔ بلکہ حرکت خم دار ہوتی ہے۔ پس مشرق شتار اور مغرب صیف کے درمیان قبلہ ہو جائے گا۔ اور بہتر جواب (۲) یہ ہے کہ "ما بین" جیسا باعتبار یمین و شمال کے ہوتا ہے اسی طرح باعتبار خلف و قدام بھی کہتے ہیں پس اب ابن مبارک کا قول درست ہو

گیا۔ کہ اہل مشرق جب مشرق کو پشت اور مغرب کو سینہ کریں تو یہ ان کا قبلہ ہے۔ اور اہل ہند بھی اسی قاعدہ میں داخل ہیں۔ "**باب الصلوٰۃ لغیر القبلۃ**" مطلب یہ ہے کہ ہر ایک تحری کر کے نماز پڑھے جس طرف اس کو یقین ہو۔ اور آیت اگرچہ یہود کے جواب میں نازل ہوئی مگر اس میں تعارض نہیں۔ بلکہ ممکن ہے کہ تحری قبلہ اور صلوٰۃ علی الدابہ اور جواب یہود سب کے بارہ میں نازل ہوئی ہو۔

"**باب کراھیۃ مایصلی فیہ والیہ**" مزبلہ اور مجزرہ میں بوجہ قرب نجاست وبدبو اور مقبرہ میں بوجہ نجاست و استقبال قبر۔ اور قارعۃ الطریق میں لوگوں کے گذرنے اور گنہگار ہونے کا اندیشہ۔ حمام میں نجاست و کشف عورت۔ معاطن ابل میں نجاست بدبو وخوف ایذا اور مضمون شیطنت۔ فوق بیت اللہ بوجہ سوء ادب مکروہ ہے۔ شوافع فوق بیت اللہ جائز بھی نہیں کہتے۔ اور سب میں امام سے متفق ہیں۔ عند الحنفیہ قبلہ تعدّ مجرد ہے نہ مکان وحجرہ وغیرہ۔ پس نماز کے بطلان کی کیا وجہ البتہ سوء ادب ہے۔ وگر مساجد کی سقف پر بھی بلاضرورت جائز نہیں۔ "**باب الصلوٰۃ علی الدابۃ**" نوافل میں جائز ہے کہ جس طرف کو دابہ چلے نماز پڑھ لے۔ توجہ الی القبلہ ہو یا نہ ہو۔ یہ رخصت دابہ ہی کے ساتھ خاص ہے۔ اگر ریل گاڑی میں ہو تو توجہ الی القبلہ ضروری ہے۔ کیونکہ دابہ میں منہ اسی کے منہ کی طرف متوجہ کرنا پڑتا ہے بخلاف اور سواریوں کے کہ ان میں راکب و مرکوب کی توجہ ایک ہی جانب ہونا ضروری نہیں۔ ریل میں بھی استقبال قبلہ ضروری ہے۔ اگر ازدحام کی وجہ سے نماز جالسًا پڑھ لے تو پھر اعادہ کرنا پڑے گا۔ بغیر کو سترہ بنانے سے اتنا تو معلوم ہو گیا کہ ممانعت صلوٰۃ فی اعطان الابل بوجہ اثر بد بو بھی ہے۔ "**ابواب**" اگر کھانے کے خراب اور ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو بہتر ہے کہ پہلے ہی کھا لے۔ ایک اور وجہ بھی ہے وہ یہ کہ اگر کھانے میں جلدی کرے گا اس خیال سے کہ جلد نماز میں شریک ہو جاؤں تو جب تک وہ کھانا کھائے گا گویا نماز ہی میں ہے۔ اور اگر اس کا عکس کرے گا تو گویا اس کی نماز بھی کھانے ہی میں

ے مسافت و نماء ۔۔۔ ۱۲ ط

شمار ہو گی۔ پہلے باب کی کچھ بات رہ گئی وہ یہ کہ فرائض میں اتفاق ہے کہ دابہ سے اتر کر پڑھنا ضروری ہے۔ اور وتر میں اختلاف ہے مو بنیٰ اس کا یہ ہے کہ امام کے نزدیک تو وتر واجب ہے۔ اور حکم وتر اور فرض کا قریب قریب ہوتا ہے۔ پس امام کے نزدیک تو دابہ سے اترنا ضروری ہے اور شوافع نوافل میں شمار کرتے ہیں۔ پس ان کے نزدیک اترنا ضروری نہیں۔ **باب لا یجلس علی تکرمتہ الا باذنہ** یہ البتہ حق اسی امام کا ہے جو معین اور صاحب منزل ہو۔ ممانعت اس لئے ہے کہ استحقاق و عزت و انتظام میں خلل نہ پڑے۔ باقی اسحاق کا اس حدیث سے بالکل عدم جواز سمجھنا درست نہیں معلوم ہوتا۔ گو بڑوں کا تخطیہ اچھا نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ اول تو باوجود اجازت کے بھی نہ پڑھانا اثر صحابی اور حدیث موقوف ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول و فعل نہیں۔ دوسرے یہ کہ ممانعت تو جب ثابت ہوتی کہ بعد حدیث سننے کے بھی لوگ مالک کو امامت کے لئے کہتے اور وہ نہ پڑھاتے اور عذر کرتے۔ مالک بن حویرث کو جب نماز کو کہا گیا تو وہ سمجھے کہ لوگ یہ خیال کرتے ہوں گے کہ صحابی عالم حدیث کے سامنے دوسرے کو حق امامت نہیں۔ اس لئے میری تواضع کرتے ہیں۔ لہٰذا ان کو مسئلہ بتلانے اور خطا سے دور کرنے کو امامت سے انکار کیا۔ اور حدیث سنادی۔ یہ تو بعینہ ایسا ہی قصہ ہے کہ آپ کو ایک صحابی نے سوار ہونے کی زبان سے تواضع کی اور صدر دابہ کو چھوڑ کر پشت کی طرف ہٹ گئے تب آپ نے فرمایا۔ "المالک احق بالصدر" لیکن ہاں اگر تم اجازت دو۔ چنانچہ انہوں نے اجازت دی اور آپ صدر دابہ پر سوار ہو گئے۔ دیکھئے یہاں ان کا پیچھے ہٹنا خود اجازت تھا۔ لیکن آپ نے یہ خیال کیا کہ شاید یہ یوں سمجھے ہوں گے کہ بھلا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کوئی صدر کا مستحق ہو سکتا ہے لہٰذا آپ نے تشریح مسئلہ و ازالۂ خطا کے بعد اجازت مستقلہ حاصل کی اور سوار ہوئے۔ ایسے ہی ابن الحویرث کو ازالۂ خطا و مسئلہ بتانا مقصود تھا۔ غرض لٰہٰذا بلا اجازت جائز ہے بلا اجازت جائز نہیں۔ **باب اذا صلی**

الامام قاعدا فصلوا قعودا "۴۸" جمہور کا عمل اس حدیث پر نہیں چنانچہ ترمذی خود کہتے ہیں۔ آپ کے مرض و فات کی حدیث امامتِ ابوبکرؓ اس کی ناسخ ہے کیونکہ وہ حضرت کے آخر عمر کا قصہ ہے " والناس یاتمون بابی بکر "۴۹" اس کے یہ معنیٰ نہیں کہ ابوبکرؓ کے امام آپ تھے اور ابوبکرؓ قوم کے امام۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ بوجہ شدتِ مرض کے تکبیر وغیرہ پکار کر نہ کہہ سکتے تھے۔ اور ابوبکرؓ قریب سے سن کر پکار کر کہہ دیتے تھے۔ پس گویا لوگ ابوبکرؓ کے مقتدی تھے کیونکہ انہیں کی تکبیر پر انتقال رکوع وسجود کرتے تھے۔ ظاہر میں بین الروایات تعارض سمجھا جاتا ہے کہ بعض سے امامت ابوبکرؓ کی معلوم ہوتی ہے اور بعض سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس کا ایک جواب (۱) تو یہ دیا گیا ہے کہ مرض آپ کو کئی روز تک رہا ہے اور نماز کا قصہ کئی مرتبہ پیش آیا ہے۔ پس کسی نماز میں آپ امام ہوں گے اور کسی نماز میں ابوبکرؓ پس کچھ تعارض نہیں۔ مگر عمدہ جواب (۲) یہ ہے کہ ایک ہی نماز کا واقعہ مان کر کہا جائے کہ جس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے۔ ابوبکرؓ نماز پڑھا رہے تھے تو آپ ابوبکرؓ کے پیچھے بیٹھ گئے اور چاہا کہ ابوبکرؓ بدستور نماز پڑھاتے رہیں۔ تو ابوبکرؓ نے پیچھے ہونا چاہا تو آپ نے اشارہ سے منع کیا لیکن اس پر بھی وہ پیچھے ہو گئے اور آپ امام بنے۔ پس جس نے حالت اولیٰ کا لحاظ کیا اس نے امامت ابوبکرؓ کی بیان کی۔ اور جس نے آخر کا خیال کیا اس نے جناب رسالت مآبؐ کی امامت بیان کی۔ تو اب کسی قسم کا تعارض نہ رہا۔ باقی رہی یہ بات کہ ابوبکرؓ نے آپ کو کیوں خلیفہ بنایا کیا عذر پیش آیا تھا۔ بعض شراح نے تو یہ بیان کیا ہے کہ ابوبکرؓ کو حصر واقع ہوا تھا۔ کیونکہ اپنے ایسے بڑے پیشوا کے سامنے ایسا ہی ہو جاتا ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ نے تو پہلے ہی عرض کر دیا تھا کہ ابوبکرؓ بہت ہی رقیق القلب ہیں۔ حضرت عمرؓ کو امام بنا دیجیے۔ اب یہ حصر بوجہ رعب ہوا یا بسبب گریہ وبکاء شدید۔ غرض ابوبکرؓ جب نماز سے مجبور ہوئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خلیفہ بنا دیا۔ چنانچہ آپ نے بعد نماز جب دریافت فرمایا کہ باوجود میرے اشارہ کے تم نے

کیوں امامت کو چھوڑ دیا تو عرض کیا کہ یا حضرت "ابن ابو قحافہ" یہ ابوبکرؓ کی کنیت ہے۔ اُس سے یہ نہیں ہو سکتا کہ آپ کی امامت کرے۔ غرض کسی طرح سمجھیئے ابوبکرؓ کو معذور ماننا چاہیئے۔ وہ اپنے آپ کو حضرت کے سامنے بالکل ہیچ سمجھتے تھے۔ **باب السہو فی التشہد** ؎ قوم نے امام کو غلطی پر مطلع کرنا چاہا۔ اور امام نے قوم کو غلطی سے بچایا کہ تم مجھ کو کیا آگاہ کرتے ہو اب تم خود غلطی کر رہے ہو۔ فرائض میں رکعتین کے بعد بلا قعدہ اگر سیدھا کھڑا ہو جائے تو پھر نہ لوٹے اور سجدہ سہو کر لے اور بعض فقہاء حنفیہ تو یہ فرماتے ہیں کہ نماز ہی فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ فرض سے واجب کی طرف لوٹ گیا لیکن اس پر فتویٰ نہیں۔ صحیح یہی ہے کہ اگر لوٹ بھی گیا تو نماز فاسد نہ ہو گی۔ **باب** ؎ مقدار تشہد سے زیادہ ٹھہرنا نہ چاہیئے۔ چنانچہ درود پڑھنے سے سجدہ سہو واجب ہو جاتا ہے۔" **باب التصفیق** ؎ ہاتھ پر ہاتھ مارنے کو کہتے ہیں۔ خواہ بہ بطن الکف ہو۔ یا بظہر الکف۔ یہاں یہ مطلب کہ بدیہی کے باطن کو بیسری کے ظہر پر مارے۔ "للنساء" ای لا للرجال۔ اسکا یہ مطلب نہیں کہ نماز فاسد ہو جائے گی۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ مسنون و اولیٰ یہ ہے کہ عورتیں تصفیق کریں اور مرد تسبیح۔ **باب صلوٰۃ القائم والقاعد والنائم** ؎ پہلی حدیث کے معنے بعض علماء(۱) نے یہ لئے ہیں کہ نائماً کی صورت اس کے لئے ہے جو نہ پورا تندرست ہو نہ پورا بیمار۔ بلکہ بین بین ہو۔ پس اس کو جائز ہے کہ لیٹ کر پڑھے۔ کیونکہ وہ من وجہ بیمار ہے اور من وجہ تندرست اور بالکل تندرست کے لئے جائز نہیں اور بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ(۲) یہ آپ صرف ترغیب اور حث علی القیام کے لئے فرماتے ہیں کہ دیکھو قائم کا اس قدر ثواب ہے۔ اور قاعد کا اس سے کم اور نائم کا اتنا کم ہے۔ اور قاعد کا بہ نسبت اُس کے زیادہ ثواب ہے۔ پس حتی الامکان زیادہ ثواب حاصل کرو یہ نہ ہو کہ ہمت ہار دو۔ پس یہاں ثواب اصلی بیان فرمانا مقصود ہے۔ یہ جدا امر رہا کہ ممکن ہے کہ مریض کو بوجہ عذر کے قائم سے بھی زیادہ ثواب عطا فرمائے ہاں اصلی ثواب و اجر

قیام وقعود کی نسبت اسکی مقدار یہی ہے جو بیان کی گئی۔ بیمار کے قعود سے اس کے قیام میں
دو چند ثواب ہو گا یہ فرائض میں ہے۔ کیونکہ نوافل تو بلا عذر قعوداً سب کے نزدیک
جائز ہیں۔ اور قعودِ مریض میں بہ نسبت اس کے اضطجاع کے مضاعف ثواب
ہو گا۔ غرض اس کو بیماری وصحت وفرض ونفل سے بحث نہیں۔ آپ مطلق نسبت
اجر برائے ترغیب وتحریض بیان فرماتے ہیں" باب التطوع جالساً"
حضرت عائشہؓ کی دونوں قسم کی احادیث کو متعلقہ (۱) دو حالتوں پر محمول کیا جائے۔ کہ کبھی
ایسا ہوا ہو گا اور کبھی ایسا۔ اور بہتر جمع یہ ہے کہ اس کو ایک ہی (۲) نماز کا حال کہا جائے۔
پس جس جگہ وہ رکوع سے پہلے قیام نہ کرنے کو فرماتی ہیں تو مطلب یہ ہے کہ آپ
رکوع کے لئے قیام نہ کرتے تھے۔ بلکہ وہ قیام للقراءت ہوتا تھا۔ کیونکہ جب تیس ۳۰ یا
چالیس ۴۰ آیتیں رہ جاتیں تو آپ قیام فرماتے۔ ہاں اگر آپ قراءت بالکل تمام کر کے
قیام فرماتے تو شبہ ہو سکتا تھا کہ آپ نے رکوع کے واسطے قیام کیا۔ اور یہ نوافل
میں بالاتفاق جائز ہے۔ کہ جب چاہے کھڑا ہو جائے اور جب چاہے بیٹھ جائے۔
باب لا تقبل صلوة الحائض الا بخمار ص۸۱ معنی یہ ہیں کہ اگر بالغہ کا سر کھلا ہو گا
تو نماز نہ ہو گی۔ شوافع کے نزدیک اگر تھوڑا سا بھی سر کھل گیا تو نماز نہ ہو گی۔ اور
عند الحنفیہ اگر ربع کھل گیا تو نماز فاسد نہ ہو گی۔ ہاں مکروہ ہو گی" باب
السدل" اگر ایک ہی کپڑا ہے تو بوجہ کشف عورت نماز فاسد ہو گی ورنہ مکروہ۔
یعنی اگر کشف عورت نہ ہو تو مکروہ ہے" باب النفخ فی الصلوة"
سجدہ کی جگہ صاف کرنے کے لئے نماز میں اس قدر زور سے پھونک مارے کہ آواز
نکل پڑے اور حرف ظاہر ہو جائے تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ باب طول
القیام" ص۸۲ اس حدیث سے بصراحت افضلیت طولِ قیام کی معلوم ہوتی ہے۔ اور
عند الشوافع کثرتِ سجود افضل ہے۔ اور یہ اختلاف اسی اصل پر مبنی ہے کہ امام صاحب
اصل صلوٰۃ قیام کو کہتے ہیں۔ اس لئے کہ قراءتِ قرآن ہی مقصود بالذات ہے۔ اور
عند الشوافع کثرتِ سجود اولیٰ ہے" لانہ ہو المقصود عندہٗ" اور شوافع کی مستدل

اگلے باب کی حدیث ہے۔ مگر اس میں صراحۃً نہیں۔ کیونکہ اس حدیث میں تعریف سجود کی آئی ہے۔ اور اس سے افضلیت علی القیام ثابت نہیں ہوتی۔ اور درحقیقت وہ امام کے مخالف نہیں۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ثوبانؓ سے افضل الاعمال میں الحج والزکوٰۃ والقیام والصلوٰۃ پوچھا گیا کہ کون سا ان میں زیادہ موجبِ دخولِ جنت ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ نماز کثرت سے پڑھا کرو تو وہاں کثرتِ سجود سے مراد کثرتِ صلوٰۃ ہے۔ یعنی تم بہت سجدہ کیا کرو۔ اور بہت سی نمازیں پڑھا کرو۔ باقی افضل الصلوٰۃ کا اس میں ذکر نہیں۔ اب اس میں کوئی بھی تعارض نہیں" **باب ما جاء فی قتل الاسودین**" ص۸۲ بوجہ خوفِ ایذا نماز ہی میں اتنی حرکت سے مار ڈالے کہ فعل کثیر نہ ہو تو کچھ حرج نہیں۔ باقی فعل کثیر تو امام صاحب اس کو رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑتے ہیں" **باب سجود السہو قبل السلام وبعدہ**" ص۸۳ (۱) امام صاحب بعد التسلیم اور (۲) امام شافعی صاحب قبل التسلیم کہتے ہیں۔ حدیثیں نہایت قوی اور بکثرت دونوں طرف موجود ہیں۔ حنفیہ حدیث قبل التسلیم کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ قبلِ سلام انقطاع مراد ہے اور شوافع اپنے مخالف حدیث کی کچھ تاویل نہیں کر سکتے۔ (۳) تیسرا قول امام مالک کا ہے کہ زیادتی میں بعد السلام اور نقصان میں قبل السلام۔ (۴) چوتھا مذہب امام احمد کا ہے کہ جو کچھ اور جس جگہ آپ سے ثابت ہوا بحالہ ہے۔ اور باقی میں بعد السلام۔ اور عند الامام اصل یہ ہے کہ یہ سجدہ جزء صلوٰۃ نہیں۔ کیونکہ یہ کیا کہ جو کوئی واجب کسی قسم کا ترک ہوا اس کے قائم مقام سجدہ ہو جائے۔ البتہ جابر نقصان ہے۔ پس جزء صلوٰۃ نہ ہوا۔ لہٰذا خارج ہوا تو بعد التسلیم ہونا چاہیے" **باب سجدتی السہو بعد السلام والکلام**" ص۸۳ اس باب کی حدیث میں تو آپ کا کلام ثابت نہیں۔ اور جواب آسان ہے کہ صحابی کی نماز نہ ہوئی ہوگی۔ البتہ دوسری حدیث مفصل ہے اور ثبوت میں کلام نہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ ابتدائے اسلام کا قصہ ہے۔ جبکہ ۔ ۔ ۔ ۔ نماز میں کلام جائز تھا۔ اس کے بعد "وقوموا للّٰہ قٰنتین" وغیرہ سے منسوخ ہو گیا۔

شوافع اس قصہ کو کلام سہواً پر حمل فرماتے ہیں۔ اور اب تک اسی کے قائل ہیں کہ کلام سہواً سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس قصہ کو کلام سہواً پر حمل کرنا کس قدر بعید ہے۔ اول تو یہ کہ صحابہ یہ کس طرح سمجھ سکتے تھے۔ کہ نماز میں تغیر ہوا ہے اور نماز تمام ہو گئی۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ عادت نہ تھی کہ حکم جدید پر چپ چپاتے عمل فرمالیں۔ اور امت کو اعلان و اطلاع نہ دیں۔ اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ وہ لوگ یہ سمجھے کہ نماز کا حکم بدل گیا ہے۔ اور یہ بھی احتمال کہ آپ کو سہو ہوا ہو۔ پس وہ متردد ہو گئے۔ اگرچہ یورا الیقین تمام صلوٰۃ کا نہیں ہو سکتا۔ مگر خیر اسے بھی مان کر بتلائیے کہ اس کے بعد کے مکالمہ کو کس پر حمل کیا جائے گا۔ آپ نے فرمایا کہ "کل ذلك لم یکن" کیا یہ بھی سہو ہی تھا۔ اور اگر اس کو بھی سہو ہی پر حمل کیجئے تو پھر جو ذوالیدین نے کہا کہ "بعض ذلك قد کان" کیا اب بھی ان کو نماز پوری ہو جانے کا احتمال تھا۔ اب تو جناب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کا سہو یقینی ہو گیا تھا کیونکہ وحی کو تو آپ نعوذ باللہ اس قدر نسیاً منسیاً نہ فرما سکتے تھے۔ پھر بھلا ذوالیدین کا یہ کلام کس بات پر حمل کیا جائے گا۔ اور لیجئے کہ آپ نے لوگوں سے پوچھا کہ "اصدق ذوالیدین" انہوں نے کہا "نعم" پس کیا یہ بھی خطاً سہو ہی ہے۔ اور کیا اتنے قصہ کو بھی سہواً ہی خیال کیا جائے گا۔ بلکہ اور روایت میں ہے کہ آپ حجرہ شریف تک تشریف لے گئے۔ اور یہ کہ آپ ایک لکڑی پر سہارا لگا کر متفکرانہ بیٹھ گئے۔ بھلا کیا یہ مشی الی الحجرہ وغیرہ مفسد نماز نہ تھیں۔ معلوم ہوا کہ صحیح یہی ہے کہ یہ پہلا قصہ ہے۔ اور بعد کو یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ نسخ میں شوافع یہ عذر پیش کرتے ہیں کہ یہ قصہ نسخ الکلام فی الصلوٰۃ کے بعد کا ہے۔ لہٰذا یہ منسوخ نہ ہوگا۔ کیونکہ ابوہریرہؓ اس کے راوی ہیں اور موخر الاسلام ہیں، کما لا یخفیٰ "حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ ممکن نہیں کہ ابوہریرہؓ اس واقعہ میں موجود ہوں۔ کیونکہ ذوالیدین بدر میں شہید ہو گئے تھے اور ابوہریرہؓ کہیں خیبر کے بعد آئے ہیں۔ شوافع کہتے ہیں کہ بدر میں شہید ہونے والے ذوالشمالین ہیں نہ کہ ذوالیدین۔ پس یہ دو شخص ہیں۔ ایک تو بدر میں شہید ہو گئے اور ایک اس قصہ

میں موجود تھے مگر بہت سے شوافع اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ یہ دونوں نام ایک ہی شخص کے ہیں۔ چنانچہ "انساب سمعانی" کے مؤلف جو بڑے پکے شافعی ہیں وہ دونوں کو ایک ہی شخص کا نام بتلاتے ہیں۔ "مؤطا" میں ایک روایت ہے جس میں راوی نے پہلے ذوالیدین کہا ہے اور پھر اسی قصہ میں ذوالشمالین بولا ہے۔ جس سے اتحاد معلوم ہوتا ہے۔ ابوہریرہؓ کا "صلینا" کہنا باعتبار جمع کے دوسروں کے اعتبار سے ہو گا۔ جیسا کہ شافعی فرماتے ہیں۔ کہ قصہ حج میں حضرت عائشہؓ کا "تمتعنا" کہنا دوسروں کے اعتبار سے ہے۔ کیونکہ وہ خود قارن تھیں۔ باقی ایک روایت رہی ہے جس میں ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ "صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" اس کا جواب حنفیہ یہ دیں گے کہ راوی نے ابوہریرہؓ سے "صلینا" سنا اور پھر بصیغہ واحد "صلیت" سے تعبیر کر دیا۔ اور یہ خیال نہیں رہا کہ انہوں نے "صلینا" دوسروں کے اعتبار سے کہا تھا غرض یہ بات مسلّم ضرور ہے کہ ابوہریرہؓ دوسروں سے سن کر روایت کرتے ہوں۔ اس قصہ اور کلام کے منسوخ ہونے کی عمدہ دلیل یہ ہے کہ اس واقعہ کے وقت حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ موجود تھے۔ چنانچہ روایت میں ہے کہ "فھابا ہ أن یتکلماہ" اور پھر بزمانہ خلافت جب حضرت عمرؓ کو اسی قسم کا واقعہ پیش آیا تو انہوں نے بناء نہ کی بلکہ از سر نو نماز پڑھی۔ اس سے زیادہ نسخ کی اور کیا دلیل ہو سکتی ہے۔ "صلی الظہر خمسًا" کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں جلسۂ ثانیہ ہونے نہ ہونے کا ذکر نہیں ہر دو احتمال برابر ہیں۔ پس اس روایت سے حنفیہ پر حجت نہیں ہو سکتی۔

باب الشك في الزيادة والنقصان

اس حدیث میں کیفیت بناء نہیں بتلائی گئی۔ کیفیت بناء کے بارہ میں ترمذی "رُوِیَ" کر کے بیان کرتے ہیں۔ اور کیفیت بناء میں جو روایات مذکور ہیں حنفیہ اُن کو تین حالتوں پر تقسیم و ترتیب کرتے ہیں۔ حالت شک میں یا تو شک ہو کر پھر ایک جانب متعین ہو جائے اور شک باقی نہ رہے۔ یہ تو گویا شک نہ تھا اس کو کالعدم سمجھا جائے گا۔ البتہ اگر حالتِ شک میں سوچتے ہوئے کچھ دیر تک بیکار اور ساکت رہنا پڑے تو

کہتے ہیں کہ سجدہ سہو کرے۔ ابتداءً اگر شک ہوا ہو یا شاذونادر ہوتا ہو تو اس کے لئے استیناف کا حکم ہے۔ اور اگر شک کے بعد تعیین احد الجانبین نہ ہو۔ اور تحری میں کچھ نہ آئے اور یہ شک ابتداءً حادث نہ ہوا ہو تو اب بناء علی الاقل کرے۔ اور اکثر کا خیال رکھے یعنی ہر رکعت پر قعدہ کرے۔ اور تیسرے یہ کہ شک کے بعد کوئی حالت متعین ہو جائے تو اس پر عمل کرے۔ غرض امام نے ہر سہ روایات کا محل اور موقع بیان کر دیا اور سب پر عمل رہا۔

باب التسليم على الركعتين في الظهر والعصر "۸۴" ذوالیدین کے قصہ کے بعد اب اس روایت کو مفصل ذکر کر کے بلفظ "اعتلوا" مذہب امام پر تعریض کرتے ہیں اور پھر اکل فی الصوم ناسیًا" کا مسئلہ پیش کرتے ہیں کہ اس میں حنفیہ عدم فساد صوم کے قائل ہیں اور نماز میں جیلہ کرتے ہیں۔ لیکن از روئے انصاف یہ بات ظاہر ہے کہ صوم کی حقیقت امساک عن اشیاء ثلثہ ہے۔ ممنوعات میں اکل ناسیًا بھی داخل تھا اور چاہیئے تھا کہ اُس سے فساد صوم ہو جائے لیکن ہم کو حدیث سے معلوم ہو گیا کہ "انما هو رزق رزقه الله" یعنی اس سے فساد صوم نہیں ہوتا۔ اور حدیث بھی قولی جو مدعا پر صراحۃً دال ہے۔ اسی میں امر بالسکوت فرمایا ہے۔ پس کلام ناسیًا بھی مفسد نماز ہوگی۔ اب شوافع کوئی مخصص بتلائیں لیکن اس میں سوائے اس حدیث فعلی کے کوئی استدلال نہیں۔ حدیث میں چند احتمالات مخالف مدعا موجود ہیں جو اقرب الی الفہم ہیں۔ اور پھر حنفیہ نسخ کے مدعی تو اب بھلا کس طرح حدیث صوم کو صلوٰۃ کے مسئلہ میں پیش کرنا درست ہوگا۔ الحاصل کوئی حجت قویہ مخصصہ شوافع کے پاس موجود نہیں۔ البتہ حنفیہ تو صوم میں ایک صریح حجت مخصصہ اپنے مدعا پر پیش کر دیں گے۔"

باب العطاس في الصلوٰة "۸۵" اس حدیث سے دو باتیں نکلتی ہیں ایک ① تو یہ کہ نماز میں اس قدر کلمات کہنے درست ہیں۔ دوسرے ② یہ کہ نماز مکتوبہ میں بھی جائز ہیں۔ شوافع اور اہل ظواہر نوافل میں جائز کہتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ مکتوبہ میں اس قدر گنجائش نہیں۔ اور امام صاحب فرماتے ہیں کہ فرائض اور نوافل کی کچھ تخصیص نہیں۔ ہاں قاعدہ مقرر

کرنا درست نہیں۔ اگر اتفاقیہ نکل جائے تو مفسد صلوٰۃ نہیں۔ جیسا کہ یہاں ہوا کہ رفاعہؓ کو
معلوم نہیں تھا اور اسی وجہ سے انہوں نے جواب دینے میں تامل کیا۔ اگر کوئی عاطس
کے جواب میں "یرحمک اللہ" کہے گا تو اس کی نماز فاسد ہوگئی۔ کیونکہ نماز میں کسی کو
مخاطب بنانا جائز نہیں۔ یہاں سے اتنی بات تو معلوم ہوگئی کہ بنفسہٖ خوبی ہونے سے ہر
جگہ اُس فعل کا جواز اور اولویت نہیں ہوتی۔ یہاں تو ترمذی نے بھی ایسا ہی کیا۔ مگر بعض
جگہ اس قاعدہ کو بھول جاتے ہیں۔ "باب[۸۵] ترک جماعت عند الضرورۃ الشرعیۃ[مم]
جائز ہے۔ چنانچہ یہ سخت ضرورت کا واقعہ ہے۔" **باب الصلوٰۃ علی الدابۃ** "ص[۸۶] نماز جائز ہے لیکن صرف جماعت میں اختلاف ہے۔ امام صاحب کے نزدیک
جائز نہیں اوّل تو حدیث کے اسناد میں کلام ہے۔ دوسرے یہ کہ حدیث میں جماعت
کی کوئی تصریح و نص نہیں۔ ہوسکتا ہے کہ آپ نے نماز کا حکم فرمایا ہو اور خود آگے بڑھ گئے
ہوں تاکہ آپ کے ایماء وغیرہ کو دیکھ کر اسی طرح سب لوگ علیحدہ علیحدہ نماز پڑھ لیں۔
دوسری وجہ عدم جواز جماعت کی امام صاحب یہ فرماتے ہیں کہ مکان امام اور مقتدی
کا بدل جائے گا۔ کیونکہ ہر سوار یہ جدا جدا مکان ہے۔ پس اختلاف مکان موجب ترک
جماعت ہے۔" **باب اول ما یحاسب بہ** "ص[۸۶] یا تو یہ مطلب ہے
کہ اولیت حقیقیہ صلوٰۃ کو ہے۔ دوسری اشیاء مثلاً دماء وغیرہ کو بالاضافت اوّل
فرمایا گیا ہے۔ اور ایک تاویل یہ ہے کہ "من اوّل یحاسب" مراد ہو۔ "سائر عملہ علی ذلک" ص[۸۷]
یعنی تمام اعمال اسی طرح ہوں گے کہ فرائض کا جبر نقصان نوافل سے ہوگا۔ یا یہ کہ جس کی
نماز پوری اتر گئی اُس کے اور اعمال بھی پورے اترتے چلے جائیں گے۔" **باب سنن مؤکدہ** "ص[۸۷] عند الشوافع ظہر سے پہلے ۲ دو ہیں۔ اور عند الامام چار ۴۔ حدیثیں دونوں
کے پاس موجود ہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ۲ دو رکعت آپ صلوٰۃ بعد الزوال کے پڑھتے
ہوں گے۔ یا احیاناً کبھی البتہ پڑھ لیا ہوگا۔" **باب رکعتی الفجر** "تمام سنن میں
زیادہ مؤکد فجر کی ہیں۔ کیونکہ اُن کے حق میں "خیر من الدنیا و ما فیہا" فرمایا گیا ہے
پھر اس کے بعد رکعات قبل الظہر ہیں۔ ان کے سوا اور سب برابر ہیں۔ باب ص[۸۸] جب تکبیر ہو جائے

تو عند الشوافع پڑھنا جائز نہیں۔ کیونکہ "اذا اقیمت الصلوٰۃ الخ" فرمایا گیا ہے۔ عند الامام اگر ایک رکعت ملنے کی بھی امید ہو تو سنتیں پڑھ لے کیونکہ احادیثِ تاکید ہونے کی وجہ سے وہ قریب واجب کے ہیں اور نیز ایک روایت میں "الا رکعتی الفجر" بھی آگیا ہے۔ اور ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے "باب ۸۵ خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" اس حدیث میں شوافع "فلا اذاً" کے معنٰی "فلا باس اذاً" لیتے ہیں۔ اور اسی بنا پر وہ قضاءِ سنن کو قبل طلوع شمس جائز فرماتے ہیں، اور حنفیہ "فلا اذاً" کے معنٰی "فلا تفعل اذاً" کے لیتے ہیں۔ اور حقیقت میں دونوں احتمال برابر ہیں۔ اور حدیث پر دونوں فریق عمل کرتے ہیں۔ صرف معنی اور مراد میں اختلاف ہے۔ شوافع کہتے ہیں کہ "فلا اذاً" آپ نے اُن کے اس عذر کو کہ سنت قضا ہو گئی تھی سُن کر فرمایا۔ پس یہی مراد ہو گی کہ خیر کچھ مضائقہ نہیں۔ امام صاحب کا بڑا قرینہ یہ ہے کہ روایت ہٰذا سے معلوم ہوتا ہے کہ فعل حضرت قیس رض کا آپ کو ناگوار معلوم ہوا۔ ورنہ استفہام "اصلاتان معاً" کی کیا وجہ۔ اگر یہ اس طرح یہ مروّج ہوتی یا آپ کرتے ہوتے تو کیوں سوال فرماتے شوافع یہ نہیں کہہ سکتے کہ آپ کو تکرار فرض کا شبہ ہوا۔ کیونکہ تکرار فرض کسی مصلحت یا نفع سے ہوتا ہے۔ یہاں تو صحابی نے آپ کے ساتھ باجماعت نماز پڑھی تھی۔ پھر کیا وجہ تھی کہ فوراً دُہرانے لگے۔ اور اگر بفرضِ محال دہراتے بھی ہوں تو ذہن ہمیشہ اُس طرف جاتا ہے جو معروف اور اقرب ہو۔ پس سنت جو اقرب تھی اس کی طرف ذہن گیا۔

باب الاربع قبل الظہر ۸۸ احادیث چار اور دو کی موجود ہیں اور امام صاحب چار کو مؤکدہ کہتے ہیں۔ اور حضرت عائشہ رض کی متعدد روایتیں اس بارہ میں موجود ہیں۔ حنفیہ اس حدیث کی دو رکعتوں کو تحیۃ الوضو یا رکعتی الزوال پر محمول کرتے ہیں۔ اور احادیث قولی بھی چار کی تائید کرتی ہیں۔

باب الاربع قبل العصر ۸۹ چار کے تو دونوں قائل ہیں مگر شوافع دو سلام سے کہتے ہیں۔ اور امام صاحب ایک سلام سے۔ امام صاحب اس روایت میں "بالتسلیم" کے معنی بالتشہد کے لیتے ہیں۔

باب صلوٰۃ اللیل

ــــه کما فی العامۃ محاذ رمز ـ ۱۲ ط

مثنیٰ مثنیٰ ص۹۰ اس سے شوافع سلام علی الرکعتین نکالتے ہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مثنیٰ مقابل مفرد و وتر کے ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ ایک تحریمہ سے صرف دو ہی رکعتیں ہوں۔ چنانچہ "**اوتر بواحدۃ**" سے صاف ظاہر ہے۔ وہاں مثنیٰ بمقابلہ وتر فرمایا ہے۔ یا یوں کہیئے کہ بے شک دو دو رکعتیں مراد ہیں۔ لیکن اُن کی فضیلت تو بیان نہیں کرتے کہ چار سے افضل ہیں۔ اور اگر فضیلت بھی مراد ہو تو ممکن ہے کہ آٹھ اور چھ تحریمۃ واحدۃ سے افضل ہوں نہ کہ اربع بتسلیمۃ واحدۃ سے افضل۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی صریح روایت۔ "یصلی اربعاً فلا تسئل عن حسنهن وطولهن" موجود ہے۔ دوسرا جملہ "**اوتر بواحدۃ**" ہے۔ شوافع کہتے ہیں کہ ایک وتر ہے۔ کیونکہ بواحدۃ فرماتی ہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ معنیٰ ہیں کہ ایک کو ملا کر دو کو وتر کرتے۔ کیونکہ حقیقت میں وتر ایک ہی ہوتا ہے۔ مجموعہ کو بھی وتر اسی کی وجہ سے کہتے ہیں۔ پانچ اور سات یہ سب ایک ہی کی وجہ سے وتر ہیں نہ فی نفسہٖ۔ حاصل یہ ہے کہ جب صبح قریب ہو تو تین کی نیت کر لو۔ دو میں ایک ملا کر وتر کر لو۔ حنفیہ نے یہ بھی جواب دیا کہ یہ منسوخ ہے "لانہ علیہ السلام نہی عن البتیراء" لیکن اس تاویل کے بعد منسوخ کہنے کی ضرورت نہیں۔ دیگر احادیث کی وجہ سے شوافع کو یہ تو ماننا پڑا کہ وتر تین ہیں۔ پس وہ تین رکعت پڑھتے ہیں مگر دو سلام سے۔ لیکن اس طرح پڑھنے کو وہ کسی حدیث سے ثابت تو کر دیں۔ بعد وتر کے دو رکعتوں کو بوجہ اس جملہ کے شافعیہ اولیٰ نہیں سمجھتے کہ "اجعل آخر صلوتك وتراً" امام صاحب رکعتین بعد الوتر کو مستحب کہتے ہیں۔ مستدل حنفیہ بعض روایات ہیں جن کو ترمذی نے بھی ذکر کیا ہے۔ اور شوافع ان کو بیان جواز پر حمل کرتے ہیں۔ اس جملہ کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ صلوٰۃ سے مراد صلوٰۃ واجبہ ہے یعنی صلوٰۃ فرض و واجب میں سب سے اخیر وتر کو کرو۔ اب نوافل کا اس کے بعد ہونا منافی آخریت نہیں۔ اگر "فاذا خفت" کے ساتھ اس کو مقید کریں تو بلا تکلف معنیٰ بن جائیں گے۔

باب فضل صلوۃ اللیل ص۹۰ اس سے یا تو مطلق محرم مراد ہو یا یوم عاشورا اور یہی اقرب ہے۔

"باب وصف الصلوٰۃ باللیل" ۹۰ صلوٰۃ اللیل سے چونکہ تہجد مراد ہوتی ہے لہٰذا
سائل کے جواب میں حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ تہجد رمضان اور غیر رمضان میں
برابر تھا۔ اس سے تراویح کی نفی نہیں نکلتی کیونکہ وہ صلوٰۃ مستقلہ علیحدہ ہے۔
محدثین اور فقہا اس کو الگ "باب مستقل" میں بیان کرتے ہیں۔ تہجد کے ساتھ اسے
بھی تہجد ماننا سراسر غلطی ہے۔ گو بعض صورتوں میں تہجد بھی اس کے ضمن میں ادا ہو جاتی ہے۔
لیکن اس سے اتحاد لازم نہیں آتا۔ دیکھئے تحیۃ المسجد پڑھنے سے تحیۃ الوضو بھی ادا ہو جاتا
ہے۔ اور اس کا عکس بھی۔ لیکن ان دونوں نمازوں کو کوئی تہجد نہیں کہے گا۔ احادیث
اس میں مختلف وارد ہیں۔ کسی میں پانچ کسی میں سات کسی میں نو کسی میں گیارہ کسی میں تیرہ
رکعت وارد ہے۔ لیکن مطلب اُن سے تحدید نہیں ہے۔ کبھی آپ نے سات پڑھی۔
کبھی نو اور کبھی گیارہ۔ لیکن وتر بھی انہیں میں شامل ہیں۔ مگر اکثر آپ نو یا گیارہ پڑھا کرتے
تھے۔ جس روایت میں تیرہ ہے یا تو اس میں وہ دو رکعت شامل کی گئیں جو آپ
قبل التہجد بطور تحیۃ الوضو پڑھا کرتے تھے۔ یا سنت فجر کو بوجہ اتصال یا قرب زمانی
کے ان میں شمار کر لیا۔ اس حدیث سے آپ کا رات کو بھی چار چار رکعت پڑھنا ثابت
ہے۔ "ابواب الوتر" ۹۱ عند الامام وجوب وتر کی یہی حدیث (۱) دلیل ہے۔
کیونکہ اس میں "اَمَدَّکُمْ" فرمایا گیا ہے۔ اور اس کے لئے ضروری ہے کہ جنس مزید
علیہ سے ہو۔ پس نماز وتر بھی منجملہ واجبات کے ہوگی۔ "باب ۹۱ لیس بحتم کصلوٰتکم"
سے نفی وجوب کی نہیں نکلتی۔ بلکہ اور تائید وجوب ثابت ہوتی ہے۔ یعنی صلوٰۃ مکتوبہ
جیسی نہیں بلکہ اس سے ...... کسی قدر کم ہے۔ یعنی واجب۔ آپ نے وتروں کی
(۲) قضا کا حکم فرمایا۔ پس اس سے وجوب ثابت ہوا۔ آپ نے اُن کو کبھی ترک (۳) احیاناً بھی
نہیں فرمایا۔ بخلاف اور سنن کے۔ اس سے بھی وجوب ثابت ہوا۔ تکرار وتر (۴) فی لیلۃ
واحدۃ جمہور کے نزدیک جائز نہیں۔ بلکہ اوّلاً جو پڑھی جائے گی وہی وتر ہوگی۔ اس سے
بھی وجوب معلوم ہوتا ہے۔ ورنہ تکرار نفل کو کون منع کرتا ہے۔ راحلہ پر وتر پڑھتے ہوئے
ابن عمرؓ نے آپ کو دیکھا ہو گا مگر معلوم نہیں کہ کس وقت اور کب کسی خاص ضرورت سے

راحلہ پر پڑھا ہوگا ۔ باقی عادت شریف آپ کی ہمیشہ زمین پر اُتر کر پڑھنے کی تھی ۔ عدم وجوب
وتر کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آپ نے فرمایا "من نام عن الوتر او نسیہ
فلیصل اذا ذکر و اذا استیقظ" باب صلوٰۃ الزوال ۹۴" ممکن
ہے کہ یہ چار کی رعایت علیحدہ فی الزوال کی ہو یا وہی سنن مؤکدہ ہوں ۔ صلوٰۃ حاجت
کی دعا یا تو قعدہ اخیر میں درود کے بعد پڑھے یا سلام کے بعد متصل پڑھے " باب
صلوٰۃ الاستخارۃ " اس دعا کے لئے صرف من غیر الفریضۃ فرمایا گیا ہے
اس سے معلوم ہوا کہ مستقل نوافل کی بھی ضرورت نہیں ۔ اگر سنن رواتب کے بعد بھی
پڑھے گا تو سنت استخارہ ادا ہو جائے گی " صلوٰۃ التسبیح " میں یہ
جلسہ بعد السجدتین جلسہ استراحت نہیں بلکہ پڑھنے کی غرض سے ہے ۔ کیونکہ حدیث
میں اس قاعدہ سے پڑھنے کا امر ہے ۔ سجدہ سہو میں نہ پڑھے ۔ کیونکہ عدد معین تو
پہلے ہی پوری ہو چکی ۔ شوافع درود کو صلوٰۃ میں فرض بتلاتے ہیں ۔ اور بعضے عمر بھر
میں فرض کہتے ہیں " ابواب الجمعۃ ۹۶" خروج آدم کو بھی آپ نے فضائل
جمعہ میں بیان فرمایا ۔ کیونکہ وہ بہت سے مصالح پر مبنی تھا ۔ ساعت جمعہ کے بارہ میں
مختلف اقوال ہیں ۔ مگر تحقیقی بات یہ ہے کہ یہ ساعت بھی مثل لیلۃ القدر کے دائر و
سائر ہے ۔ وھو کما ترای ۔ باب غسل الجمعۃ ۹۷ بعض نے واجب
کہا ہے ۔ بعض نے مسنون ۔ وجوب بوجہ ظاہر الفاظ واردہ فی ہذا الباب کے ہے ۔
اس خطبہ عمر رض کی حدیث سے معلوم ہو گیا کہ واجب نہیں ۔ چنانچہ ترمذی خود بیان
کرتے ہیں ۔ اور روایات بھی اس کی مؤید ہیں ۔ اور یہی مذہب جمہور کا ہے ۔
" فالغسل افضل ۹۸" اس تمام حدیث سے غسل کا افضل ہونا اور وضو کا بھی کافی ہونا
ثابت ہوا ۔ اور معلوم ہو گیا کہ غسل واجب نہیں " تبکیر " کا جو ثواب فرمایا گیا ہے
اس میں دو قول ہیں ۔ (۱) ایک یہ کہ ساعات ثواب موعودہ بعد الزوال شروع ہوتے ہیں
اور خطبہ شروع ہونے تک جس قدر فاصلہ عرصہ ہو اس کے مساوی حصے کر کے جزو
اول میں بدنہ ثانی میں بقرۃ ثالث میں شاۃ رابع میں دجاجہ خامس میں بیضہ کا ثواب

ہوگا۔ اب ساعات سے مراد اصطلاحی ساعات ہوں گی۔ پس حصّہ مطابق ثواب ملتا رہے گا۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ ساعات موعودہ بالثواب صبح سے شروع ہوتی ہیں۔ کیونکہ اکثر صبح سے زوال تک چھ ساعات ہوتی ہیں۔ تھوڑے بہت فرق کا اعتبار نہیں۔ پس یہاں بھی بہ ترتیب ساعات ثواب ملے گا۔ اس روایت میں گو پانچ کا ثواب مذکور ہے۔ لیکن نسائی میں جو روایت ہے اس میں چھ ساعات مذکور ہیں۔ اور کبش کے بعد بطا اور فرمایا ہے۔ گو آسان تو قول اول ہے مگر اشارہ حدیث دونوں جانب ہے

"بکر وابتکر" ص۹۷ کے معنی سویرے آنا "جلوس بین الخطبتین وقعود علی المنبر" ص۹۹ امام صاحب ان کو مسنون فرماتے ہیں۔ اور شوافع واجب "باب الرکعتین عند الخطبة" ص۹۹ یہ رکعتین تحیۃ المسجد ہیں۔ امام شافعی وغیرہ اس حدیث کی وجہ سے ان کو بوقت خطبہ جائز کہتے ہیں۔ امام صاحب اور جمہور اور اکثر صحابہ ممانعت کے قائل ہیں۔ امام کی مؤید روایات کثیرہ ہیں۔ اب شوافع کا روایات کثیرہ کو اس ایک روایت خبر واحد سے خاص کرنا قابل تسلیم نہیں نادہر آیات انصات میں بھی راجح یہی قول ہے کہ یا تو خطبہ کے بارہ میں نازل ہوئی یا خلف الامام کے بارہ میں پھر جب روایات کثیرہ اور جمہور سلف صالحین اور آیات قرآنی امام کے ساتھ ہوں تو پھر امام صاحب پر کیا الزام آسکتا ہے۔ بایں ہمہ امام صاحب کہہ سکتے ہیں کہ یہ ابتداء کا قصہ ہے کہ جب خطبہ اور نماز میں کلام جائز تھا۔ شوافع اثبات جواز کے مستدل ہیں۔ امام کو صرف احتمال نکال دینا کافی ہوگا۔ اب شوافع یہاں کسی طرح ثابت کردیں کہ یہ آخر کا قصہ ہے۔ دیگر جملہ امور کی ممانعت کو تو شوافع بھی تسلیم کرتے ہیں۔ مگر تحیۃ المسجد میں آکر اڑ گئے کہ یہ بوقت خطبہ جائز ہے۔ جیساکہ خلف الامام میں اور اشیاء کی قرأت کو تو منسوخ مانتے تھے مگر الحمد پر آکر جم گئے۔ اس حدیث کا پورا قصہ یہ ہے کہ ایک شخص شکستہ حال بوقت خطبہ حاضر ہوا آپ کو اس پر رحم آیا۔ آپ نے منبر سے اتر کر صحابہ سے ایک کرسی آہنی منگوائی اور صحابہ سے ارشاد فرمایا انہوں نے کپڑے لاکر جمع کر دیئے۔ آپ نے ان میں سے دو کپڑے اٹھا کر

اُس کو دے دیئے۔ پس شوافع کو اگر عمل کرنا ہے تو روایت کے تمام افعال کی اجازت دیجئے۔ منبر سے اترنا، خطبہ ترک کرنا۔ سامعین کا وہاں سے جاکر کپڑے لانا۔ پھر آپ کا اس کو عطا فرمانا۔ اتنی حرکتیں اور افعال خطبہ میں صادر ہوتے۔ یہ کوئی بات نہیں کہ اور افعال کو تو منسوخ کہا جائے اور صرف رکعتین پر جم جائیں۔ تعجب ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر تو اس وقت منع ہو۔ چنانچہ "اذا قلت لصاحبك انصت فقد لغوت" وارد ہے۔ اور تحیۃ المسجد جو عند الشوافع بھی نوافل سے زیادہ مرتبہ نہیں رکھتی وہ بوقت خطبہ جائز ہو جائے۔ غرض جمہور سلف کا موافق ہونا اور آیت کی شان نزول اور روایات کثیرہ کی تائید یہ ایسے امور ہیں کہ امام صاحب کو ان کے بعد اپنے مذہب میں کسی قسم کی دقت نہیں رہتی۔ تعجب ہے کہ تشمیت عاطس واجب ہے اور مختصر بھی ہے۔ اُس میں تو شوافع امام کے ساتھ ہوں اور منع کریں۔ اور تحیۃ المسجد جو تمام جہان کے نزدیک مستحب ہے اسمیں مخالف رہیں۔ "باب الاذان الجمعۃ" ص آپ کے زمانہ میں اور حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کے زمانہ تک دو اذانیں رہیں۔ ایک تو عند الخطبہ اور دوسرے اقامت اور تیسری اذان حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں مروّج ہوئی۔ "اذا نودی للصلوٰۃ" میں اختلاف ہے کہ کونسی اذان ہے۔ بعضے عند الخطبہ کی اذان مراد لیتے ہیں۔ اور بعض پہلی اذان مراد لیتے ہیں۔ اور یہی احوط ہے۔ اس کو بدعت کہنا درست نہیں۔ کیونکہ "علیکم بسنتی و سنۃ الخلفاء الراشدین" وارد ہے۔ یہ وہی تو صحابہ ہیں کہ جنہوں نے قرآن شریف جمع کیا۔ پس ایسے فہیم اور متفقہ فی الدین کی زیادتی کو بدعت کہنا درست نہیں۔

"باب الصلوٰۃ قبل الجمعۃ و بعدھا" ص امام صاحب اس حدیث قولی کو لیتے ہیں۔ اور ابن مسعودؓ کا تعامل مؤید ہے۔ یعنی چار رکعت بعد الجمعہ۔ اور صاحبین بعد الجمعہ چھ فرماتے ہیں۔ بوجہ حدیث فعلی کے۔ اور قبل الجمعہ بھی چار ہیں۔ کیونکہ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ آپ قبل الجمعہ اور بعد الجمعہ چار پڑھتے تھے۔ یعنی سنن مؤکدہ۔ "باب ادراک الجمعۃ" ص امام صاحب کے نزدیک

اگر اخیر جز میں بھی آکر امام کے ساتھ شریک ہوگیا تو جمعہ ہی کو بنا کرے۔ کیونکہ "من ادرك من الصلوٰۃ" مطلق ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ ادراک رکعت واحدہ پر کل نماز کے ثواب کا وعدہ تھا۔ اب اگر کسی جز میں شریک ہوا۔ تو پورا ثواب نہ سہی کسی قدر تو مل ہی جائے گا۔ امام محمد صاحب ایک رکعت سے کم میں ظہر ادا کرنے کو فرماتے ہیں۔ "قیلولہ بعد الجمعہ ص۱۰۱" کا یہ مطلب ہے۔ کہ بوجہ اہتمام صلوٰۃ جمعہ و خطبہ تغدی اور قیلولہ کی نوبت بعد الجمعہ آتی تھی نہ یہ کہ وقت سے پہلے ہی پڑھ لیتے تھے۔

ابواب العیدین

"ص۱۰۲ خروج الی المصلی" مستحب ہے۔ بلا عذر سوار ہونا خلاف اولیٰ ہے۔ عیدین میں بالاتفاق اذان و اقامت نہیں۔ کیونکہ یہ نوافل ہیں۔ اور ترمذی بھی یہی فرما رہے ہیں۔ معلوم نہیں صلوٰۃ تہجد میں کس لئے اذان کے قائل ہو گئے۔ تکبیرات عیدین میں امام صاحب ابن مسعودؓ کے اثر پر عمل کرتے ہیں۔ کیونکہ زیادہ تکبیرات میں احتمال ہے کہ راوی کو بوجہ مجمع (۱) وکثرت مصلیان شبہ ہوا ہو اور غیر کی تکبیر کو تکبیر امام سمجھ کر زیادہ کی روایت کی ہو۔ اور نیز یہ تکبیرات نماز میں خلاف (۲) اصل ہیں۔ لہٰذا ابو حنیفہ اقل کو احتیاطاً اختیار فرماتے ہیں۔ پہلی رکعت میں قبل القرارت اور دوسری میں بعد القرارت فرماتے ہیں۔ "خمس تکبیرات قبل القرارت ص۱۰۳" کا یہ مطلب نہیں کہ پانچوں تکبیریں قبل القرارت تھیں۔ بلکہ تعداد تکبیر اور محل تکبیرات زوائد بتلانا منظور ہے۔ یعنی تکبیرات زوائد کی کل تعداد پانچ ہے۔ اور محل زوائد قبل القرارت ہے۔ پس ابن مسعودؓ کل نو فرماتے ہیں۔ پانچ اول میں اور چار ثانی میں۔ پانچ پہلی میں اس طرح پہ کہ ایک تکبیر افتتاح اور ایک تکبیر رکوع اور تین زوائد۔ اور دوسری میں ایک تکبیر رکوع اور تین زوائد۔

باب النوافل قبل العیدین وبعدھا

"ص۱۰۳" امام صاحب فرماتے ہیں کہ نہ پہلے پڑھے نہ بعد میں یعنی عید گاہ میں۔ اور اس حدیث کا بھی یہی مطلب ہے۔ اور قبل نماز گھر میں بھی پڑھنا اچھا نہیں۔ اور بعد نماز اگر گھر میں نوافل پڑھے تو کچھ حرج نہیں۔ صلوٰۃ ضحیٰ وغیرہ صلوٰۃ عید میں ادا ہو جاتی ہیں۔

باب خروج النساء فی العیدین

ص۱۰۳

شروع زمانہ میں آپ خود بوجہ شرکت دعاء مسلمان عورتوں کو اہتمام سے عیدگاہ میں لے جایا کرتے تھے۔ لیکن جب انقلاب زمانہ اور فتنہ و فساد کا ظہور ہونے لگا تو آپ نے فرمایا کہ گھروں میں پڑھ لیا کرو۔ اور پھر فرمایا کہ نماز حجرہ میں اولیٰ ہے۔ اور پھر حجرہ کے بھی کمرے میں۔ اس سے پردہ کی تاکید نکلتی ہے۔ اور حضرت عائشہؓ خود فرماتی ہیں "لو رأی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما احدث النساء لمنعھن" اور اس زمانہ میں تو جو کچھ فساد ہے اس کی بنا پر ممانعت کا حکم ظاہر ہے۔ ہکذا عند الامام "باب فی" اختلاف طریق فی الخروج والرجوع مستحب ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسا ہی کیا کرتے تھے"

ابواب السفر [۱۰۲]

عند الشوافع سفر میں اتمام عزیمت ہے اور قصر رخصت۔ جس قدر احادیث اس باب میں وارد ہیں ان میں دو ہی اتمام ثابت ہیں باقی ایک روایت میں بھی تو اتمام ثابت نہیں ہوتا۔ شوافع نے سب روایات کو چھوڑ کر حضرت عائشہؓ کے فعل اور حضرت عثمانؓ کے اتمام سے استدلال کیا ہے۔ اب دیکھنا چاہیئے کہ دلیل کس قدر اور کہاں تک قابل اعتبار ہے۔ حضرت عثمانؓ ہمیشہ قصر پڑھتے رہے۔ ایک مرتبہ اتمام کیا تو صحابہ نے کس قدر اعتراض کئے۔ شوافع نے ان کے فعل کو تو دیکھا مگر صحابہ کرام کے اعتراض پر خیال نہ کیا۔ حضرت عثمانؓ نے ان اعتراضات کا جواب کسی کو تو یہ دیا کہ میں نے یہاں نکاح (۱) کر لیا ہے۔ کسی سے کہا کہ میں خلیفۃ (۲) المسلمین ہوں۔ تمام مسلمانوں کا مسکن میرا ہی مسکن ہے کسی کو جواب دیا کہ اعراب (۳) میرے ہمراہ تھے۔ اگر میں دو رکعت پڑھتا تو وہ اسی کو اصل سمجھ جاتے۔ غرض کسی سے یہ نہ فرمایا کہ میں عزیمت پر عمل کرتا ہوں۔ دوسری حجت حضرت عائشہؓ کا فعل ہے۔ وہ بھی اسی قسم کے جواب فرماتی ہیں کہ میں ام المؤمنین ہوں۔ سب جگہ میرا گھر ہے"

باب فی کم تقصر [۱۰۲]

مدت سفر میں مختلف روایات ہیں۔ جمہور میں سب سے زیادہ مدت قصر حنفیہ کی ہے۔ باقی کوئی تیرہ کوئی چار دن کا قائل ہے۔ جمہور سے علیحدہ امام اسحاق انیس [۱۹] روز فرماتے ہیں۔ امام شافعی اور مالک چار دن کی تحدید کرتے ہیں۔ امام صاحب پندرہ روز

فرماتے ہیں۔ وہ ان سب احادیث کو عدم نیت اقامت پر حمل کریں گے۔ **باب التطوع** ص۱۰۵ اس میں ہر دو قسم کی روایات ہیں۔ ابن عمرؓ بھی سفر میں نوافل پڑھنا بیان کرتے ہیں اور نہ پڑھنے کو بھی وہی روایت کرتے ہیں۔ عمدہ تطبیق یہ ہے کہ حالت سیر میں نہ پڑھے۔ اور قیام و نزول منزل کے وقت پڑھے۔" **باب الجمع بین الصلوتین** ص۱۰۵ احناف جمع صوری پر حمل کرتے ہیں۔ ابن عمرؓ کا قصہ بظاہر اس کے مخالف ہے۔ جس سے بظاہر بعد غروب شفق مغرب پڑھنا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن دوسری روایت سے ثابت ہے کہ نماز کے بعد شفق باقی تھا۔ "کما ہو فی المسلم" دوسرا جواب عینی نے دیا ہے کہ روایت میں شفق سے مراد شفق احمر ہے۔ اور امام صاحب شفق ابیض تک مغرب کا وقت کہتے ہیں۔ تو ہوسکتا ہے کہ شفق احمر غائب ہوگیا ہو نہ شفق ابیض۔" **باب الاستسقاء** ص۱۰۵ امام صاحب نے دعا و استغفار کو کہا ہے۔ جماعت و قلب رداء حقیقت استسقاء میں داخل نہیں۔" **باب الکسوف** ص۱۰۶ اس میں ایک رکوع سے پانچ رکوع تک مروی ہے۔ امام صاحب قاعدۂ اصلیہ اور رکوع واحد کی روایت پر عمل کرتے ہیں۔ باقی پر چونکہ عمل نہیں ہوسکتا لہٰذا ان کو چھوڑ دیا۔ شوافع نے دو رکوع کے سوا روایات اور قاعدۂ کلیہ کو چھوڑ دیا۔ البتہ قرارت سری میں امام ابوحنیفہ اور امام شافعی موافق ہیں۔" **باب صلوٰۃ الخوف** ص۱۰۷ اس میں حنفیہ عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کو لیتے ہیں۔ کیونکہ وہ نص قرآنی کے مضمون اور قاعدۂ کلیہ کے مطابق ہے۔ "**باب سجود القرآن**" ص۱۰۷ امّ درداءؓ نے گیارہ سجدہ آپ کے ساتھ کئے ہوں گے۔ زیادہ کی نفی نہیں۔ مفصلات اور صٓ کے سجدہ کو امام مالک نہیں مانتے۔ شوافع اور احناف تعداد میں تو متفق ہیں کہ چودہ ۱۴ ہے۔ لیکن اختلاف صرف اس میں ہے کہ شوافع سورۂ حج میں دو سجدے کہتے ہیں۔ اور صٓ میں نہیں مانتے۔ اور حنفیہ ایک سجدہ صٓ میں کہتے ہیں اور ایک سجدہ حج میں زید ابن ثابتؓ کاتب وحی فرماتے ہیں کہ میں نے سورۂ نجم پڑھی اور آپ نے سجدہ نہ کیا۔ کما ہو مذہب المالک۔

جواب یہ ہے کہ سجدہ علی الفور کرنا ضروری نہیں۔ ہوسکتا ہے کہ اس وقت آپ کو وضو نہ تھو۔ اور پھر وضو کے بعد کر لیا ہو۔" باب من يدرك الامام ساجدا ۱۱۰
اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ادراک رکوع سے رکعت مل جاتی ہے۔ لیکن شوافع کے مذہب پر نماز نہ ہونی چاہیئے۔ کیونکہ اس نے فاتحہ کی قرارت نہیں کی۔" باب ۱۰۹
ابو الدرداءؓ کا قول شوافع کا مذہب ہے کہ اگر مسجد میں نماز عصر کی ہوئی اور کوئی اس گمان سے کہ ظہر کی ہے شریک ہو جائے تو عند الشوافع نماز ہو جائے گی۔ اور امام صاحب کے نزدیک نہ ہوگی۔ کیونکہ اختلافِ نیت ہوگیا۔ شوافع اقتدار مفترض خلف المتنفل ۱۰۹ کے جواز کا استدلال حدیث معاذ بن جبلؓ سے لاتے ہیں۔ لیکن اس میں احتمال ہے کہ حضرت معاذؓ آپ کے پیچھے نفل پڑھ کر آتے ہوں اور امامت فرض کی کی ہو۔ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ؎ ہاں شوافع یہ ثابت کرتے کہ معاذؓ آپ کے پیچھے فرض پڑھ کر آتے تھے تو ان کا استدلال مان لیا جاتا۔" باب مقدار الماء ۱۱۲ مکوک یعنی مُد ربع صاع کا اور صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے۔ غرض آپ اکثر دو رطل سے وضو کیا کرتے تھے۔ امام صاع عراقی اور شوافع صاع مدنی کو لیتے ہیں۔
" والیہ مال ابو یوسف ۔" ابواب الزکوٰۃ " ۱۱۲ جو گھوڑے نہ خدمت کے لئے ہوں نہ تجارت کے لئے عند الامام اُن میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ زکوٰۃ ابل وغنم غیر معقول ہے ۱۱۲
" ولا خلاف فیہ۔ جمع و تفریق ۱۱۲ عند الامام من حیث الملک مراد ہے۔ یعنی دو شخص اپنا اپنا مال ملا کر ایک کر لیں تاکہ زکوٰۃ کم واجب ہو۔ یا ایک شخص اپنا مال دو جگہ کرلے جس سے نصاب سے کم ہو جائے۔ امام شافعی من حیث المرعیٰ لیتے ہیں۔ مگر اس میں خرابی یہ ہے کہ مثلاً دو شخصوں کی بیس بیس بکریاں ایک مرعیٰ میں ہوں تو ان پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ حالانکہ کوئی بھی اُن میں سے مالک نصاب نہیں۔ اور اگر ایک ہی شخص کی انتالیس انتالیس بکریاں چند جگہ چرائی جائیں تو اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی حالانکہ وہ مالک نصاب کا ہے۔" وما کان من الخلیطین فانھما یتراجعان بالسویۃ " ۱۱۲ اس میں ظاہر معنی شوافع کے ہیں کہ اگر مشترکہ اونٹوں میں سے

ؔ یا ممکن ہے کہ وقت مکروہ ہو یا تاخیر سجدہ کا بیان جواز مقصود ہو۔ ۱۲ محمد طاہر رحیمی

وہ صدقہ دیا گیا۔ جو پورے عدد پر واجب ہے۔ مثلاً ۶۱ میں جذعہ دیا گیا تو شریکین تراجع بالسویہ کر لیں۔ مثلاً اگر ۶۱ میں ۲۵ کا مالک ایک ہے اور ۳۶ دوسرے کے ہیں اور جذعہ کی قیمت مثلاً ۳۰ روپے تھی تو ۳۶ کا مالک ۱۸ روپے دے گا۔ اور ۲۵ والا ۱۲ روپے دے گا۔ غرض اس صورت میں یہ نہ ہوگا کہ پچیس پر بنت مخاض اور چھتیس پر بنت لبون دیا جائے۔ بلکہ پورے اکسٹھ میں جو واجب تھا وہ دیا جائے اور قیمت حصہ رسد ہر دو شخص ادا کریں۔ ذرا مخفی معنی یہ ہیں جو ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ دو شریک پچیس ۲۵ و چھتیس ۳۶ کے مالک ہیں۔ ایک بنت مخاض اور ایک بنت لبون ادا کریں۔ اور یہ دونوں صدقے گویا پورے اکسٹھ ۶۱ میں سے گئے۔ اب پچیس کا مالک بنت مخاض کی قیمت کے ۶۱ حصہ کر کے ۲۵ اپنے پاس رکھے اور ۳۶ دوسرے کو دے دے اور چھتیس کا مالک بنت لبون کی قیمت کے ۶۱ حصہ کر کے ۳۶ اپنے پاس رکھے اور ۲۵ دوسرے کو دے دے۔ پس اس طرح حساب برابر کر لیں "قولہ قد عفوت عن صدقۃ الخیل والرقیق" ص۱۱۳ یہاں خیل و رقیقِ خدمت مراد ہیں۔ کیونکہ خیل و رقیقِ تجارت میں بالاتفاق واجب ہے۔ "باب صدقۃ الزرع" ص۱۱۴ پانچ وسق سے کم میں دیگر ائمہ کے نزدیک عُشر واجب نہیں۔ دلیل اُن کی یہ ہے "لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ" اور امام صاحب مطلقاً عشر واجب فرماتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے "ما اخرجت الارض الخ" پہلی حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ وہاں صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے۔ جیسا کہ اس سے ماقبل کے دو جملوں سے مراد زکوٰۃ ہے۔ پس امام صاحب بھی یہی کہتے ہیں کہ "مادون خمسۃ اوسق الخ" اگر دوسو درہم سے کم ہو تو اس میں زکوٰۃ نہیں "باب" ص۱۱۵ عسل میں عند البعض صدقہ ہے اور عند البعض نہیں۔ پھر بعض دس مشک سے کم میں نہیں کہتے۔ کما قال الصاحبان اور بعض مطلقاً کہتے ہیں ومنہم ابوحنیفۃ "فی کل عشرۃ زقٍ زقٌ" اس کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ اس حساب سے دیا کرو۔ نصاب نہیں بتلاتے۔ "باب المال المستفاد"

اگر پہلے سے مال ہی نہ تھا یا نصاب سے کم تھا تو بالاتفاق زکوٰۃ جبھی سے واجب ہوگی کہ جب سے نصاب تام کا مالک ہوا ہے۔ اور اگر نصاب موجود ہی کے بچ و نتائج سے مستفاد ہوا تو حولان حول میں اصل نصاب کے تابع ہوگا بالاتفاق۔ اور اگر نتائج نصاب موجودہ کی مستفاد نہیں تو امام صاحب اس کو بھی تابع فرماتے ہیں۔ اور شوافع تابع نہیں فرماتے اور روایت "حتیٰ یحول علیہ الحول" کی امام کے مخالف نہیں۔ کیونکہ اس میں تبعًا اور حکمًا حولان حول ہوگیا۔ چنانچہ نتائج نصاب موجودہ میں شوافع بھی مانتے ہیں۔ باب زکوٰۃ الحلی[۱] اس بارہ میں جس قدر روایات ہیں سب حنفیہ کے موافق ہیں۔ شوافع ان روایات میں ضعف کا بہانہ کر کے سب کو چھوڑ بیٹھے۔ اگر ضعف کو مان بھی لیا جائے تو کثرت کی وجہ سے ایک قسم کی تقویت ہوگئی۔ پھر بھلا صرف ثیاب بذلہ کی وجہ سے یعنی اُن پر قیاس کر کے آپ کو کیسے چھوڑنا درست ہوگا۔ اور محض اس تاویل پہ کہ ابن عمرؓ نے زیور میں زکوٰۃ کو منع کیا ہے مذہب بنانا ٹھیک نہیں۔ حالانکہ آپ نے درصورت عدم ادائیگی کس قدر وعید فرمائی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ ابن عمرؓ نے زیور سے مراد جواہرات وغیرہ کے زیور لئے ہیں۔ وہو لا یخالفنا "ولا یصح فی ھذا الباب[۲]" یعنی درجۂ صحت کو نہیں پہنچی نہ یہ کہ مطلق ثبوت ہی نہیں ہوا۔ بعض نے اس روایت کو حسن بلکہ صحیح کہا ہے۔ باب[۳] لیس فی الخضراوات کی حدیث ضعیف ہے اور "ما اخرجتہ الارض" اس کے معارض۔ لہٰذا عند الامام خضروات میں بھی عشر ہے۔ باب زکوٰۃ علی الیتیم کو امام مالک و ابوحنیفہ واجب نہیں فرماتے۔ امام شافعی اس روایت کی وجہ سے واجب فرماتے ہیں۔ اس روایت کا امام صاحب یہ جواب دیتے ہیں کہ یہاں صدقہ سے مراد زکوٰۃ نہیں۔ کیونکہ وہ آکل مال نہیں ہوتی۔ بلکہ صدقہ سے مراد نفقات ہیں۔ اور اگر زکوٰۃ ہی مراد ہو تو یہ مطلب ہوگا کہ بلوغ یتیم کے بعد اس کے مال میں تجارت کرو تاکہ زکوٰۃ جو واجب ہونے لگی ہے آکل نہ ہو جائے۔ کیونکہ گو یتیم بالغ

ہوگیا ہے۔ لیکن بمجرد بلوغ تو نیتِ ولایت فسخ نہیں ہوجاتی۔ پس تجارت جائز
ہوگی۔" **باب الرکاز** ص۱ "العجماء جرحہا جبار" میں اتفاق ہے۔
رکاز سے امام صاحب عام مراد لیتے ہیں۔ اور شوافع دفینۂ جاہلیت کہتے ہیں۔
حقیقت میں یہ لغت کی بحث ہے۔ اور لغت سے امام صاحب کی پوری تائید
ہوتی ہے صاحب قاموس نے کنز و معدن دونوں لکھے ہیں۔ حالانکہ وہ شافعی ہیں۔" **باب
الخرص** ص۱ "جب اثمار پک جائیں تو سلطان خارص یعنی اندازہ کرنے والے
کو بھیج دے کہ وہاں جاکر اندازہ کرکے بتلادے کہ کس قدر عشر آئے گا۔ یہ مصدق
کو جائز ہے کیونکہ یہ بیع نہیں۔ اور عشر کسی کا ملک نہیں۔ حق فقراء ہے۔ لیکن اگر
مالک خرص کرے گا تو ممنوع ہے۔ کیونکہ یہاں بیع محاقلہ ہوجائے گی۔ اور یہ ممنوع
ہے۔ علیٰ ہذا آج کل جو زمینوں کو حق معین کرکے دیتے ہیں۔ یعنی میں دس من لونگا یا بیس من
لوں گا جائز نہیں۔ کیونکہ انہوں نے اپنا حق معین ثلث یا ربع بعوض اس مقدار معین
کے فروخت کردیا۔ اب ان کو غرض نہیں کہ اسی میں سے دے یا اور کہیں سے۔
پیداوار ہو یا نہ ہو۔ اور یہ جائز نہیں۔ عاشر کو چاہیئے کہ تہائی یا چوتھائی چھوڑ دے۔
کیونکہ کاٹنے کے وقت وہاں فقرا آتے ہیں۔ اُن کو دیا جاتا ہے۔ اور عُشر کا منشا بھی
یہی ہے کہ بیت المال میں جمع ہوکر فقراء کو دیا جائے۔" **باب السوال
والصدقۃ** "ذی مرۃ سوی ص۱ کے معنی تندرست۔ اس باب میں چونکہ
مختلف روایات ہیں۔ کسی میں خمسون درہم والے کو سوال حرام فرمایا گیا ہے کسی
میں قوتِ یوم پر۔ کہیں ذی مرۃ سوی پر۔ اور کہیں آپ نے ذی مرہ سوی کو
دے بھی دیا ہے۔ اس سے جواز معلوم ہوتا ہے۔ لہٰذا لفظ حرام میں تشکیک مانی
جائے۔ اور "حرامٌ" دون حرامٍ" مراد لیا جائے۔ تو اب یہ معنیٰ نہیں کہ بالکل حرام ہو
بلکہ یہ معنیٰ ہوں گے کہ ان لوگوں کو صدقہ لینا بہت بُرا ہے۔ اور کسی کو کم بُرا ہے۔
اور کمی زیادتی باعتبار حاجت کے لی جائے۔" **ابواب صدقۃ الغارم** ص۱
"ولیس لکم الا ذلک" یعنی بالفعل تو یہی لے لو پھر ہوگا تو وصول کرلینا۔ مفلس میں امام

کا یہی مذہب ہے۔ "باب حق المال سوی الزکوٰۃ ص۱۱۹" مثلاً باپ بھائی اگر مفلس ہوں تو اُن کا نفقہ بشرطیکہ اس کو وسعت ہو۔ بخلاف اولاد صغار اور زوجہ کے جن کا نفقہ ہر حالت میں واجب ہوتا ہے وسعت ہو یا تنگی "باب ص۱۱۹ صوم شعبان" کی مطلق فضیلت ہے۔ یہ نہیں کہ تمام شعبان میں جب کبھی روزہ رکھے افضل ہے۔ "باب مؤلفۃ القلوب ص۱۲۰" یہ مصرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک خاص تھا۔ شوافع اب بھی مصلحۃً دینا جائز کہتے ہیں۔ صدقہ اگر وراثت میں لوٹ کر آئے تو لینا جائز ہے۔ صوم فرض میں نیابت عند الحنفیہ جائز نہیں "باب صومی عنہا ص۱۲۰" کے یہ معنی کہ فدیہ دو کیونکہ محاورہ میں سبب بول کر مسبب مراد لیتے ہیں۔ اور اسی کا مؤید قول ابن عمرؓ ہے "لا یصوم احدٌ عن احدٍ ولا یصلی احدٌ عن احدٍ" قیاس علی الصلوٰۃ بھی اسی کو مقتضی ہے۔ صوم فرض میں عند الشوافع نیابت جائز ہے صلوٰۃ میں بالاتفاق ناجائز۔ حج میں بالاتفاق جائز "باب الصدقۃ عن المیت ص۱۲۰" حضرت سعدؓ کی غیبت میں اُن کی والدہ کا انتقال ہوا۔ اُن سے وصیت کو کہا گیا تو کہا "انما المال مال سعد" جب وہ سفر سے واپس آئے تو سعدؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر کے ایک باغ اپنی والدہ کی جانب سے صدقہ کر دیا۔ اس سے عبادات مالیہ کا ثواب پہنچنا معلوم ہوتا ہے۔ عند الحنفیہ عبادات مالی و بدنی دونوں کا ثواب پہنچتا ہے۔ عند الشوافع صرف دعا و استغفار نیز مالی عبادت کا ثواب پہنچتا ہے۔ عند المعتزلہ کسی چیز کا ثواب نہیں پہنچتا۔ کیونکہ آیت میں ہے "لیس للانسان الا ما سعی" چونکہ یہ حدیث چند طرق سے مروی ہے تو مشہور ہو گئی۔ اور اس پر اجماع ہو گیا تو بالمعنی متواتر ہو گئی۔ پس ایسی حدیث سے آیت مذکورہ کی تخصیص جائز ہے "باب النفقۃ ص۱۲۱ من بیت الزوج" جائز ہے جبکہ دلالۃً یا عرفاً جائز یا اجازت ہو "باب صدقۃ الفطر ص۱۲۱" صرف حنطہ کی مقدار میں خلاف ہے اور اشیاء میں ایک صاع بالاتفاق ہے مذہب میں امام صاحب کی

۱؎ حج میں نیابت صرف بصورت عجز یا نفل ہے ۱۲۔ ۲؎ شوافع نماز روزہ تلاوت وغیرہ بدنی عبادات کا ثواب پہنچنے کے قائل نہیں ۱۲۔

مذکورہ روایتیں ہیں۔ لیکن بہتر وہ ہے جو حدیث کے موافق ہو۔ اس باب کی حدیث شوافع کی حجت نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ معاویہؓ کا فتویٰ نصف صاع فی الحنطہ کا محض اجتہاد سے نہ تھا۔ بلکہ حکم ان کو معلوم تھا۔ چنانچہ ابوداؤد میں نصف صاع کی روایت ہے۔ اور صحابہ نے بھی اس فتویٰ کو قبول فرمالیا تھا۔ باقی ابوسعیدؓ کا قول بھی حنفیہ کے مخالف نہیں۔ اور اگر ہو بھی تو دیگر صحابہ اور تابعین کے مقابلہ میں مضر نہیں۔ ان کے قول کا مطلب یہ ہے کہ ہم آپ کے زمانہ میں ایک صاع نکالتے تھے اب حنطہ کا بھی ایک ہی صاع نکالیں گے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں حنطہ بہت کم ذی مقدرت لوگ اپنے لئے تھوڑا بہت استعمال کر لیتے تھے۔ پس اسی کمیابی کی وجہ سے اُن کا حکم غیر معروف تھا۔ وہاں ایسا کون تھا جو حنطہ سے صدقہ ادا کرتا ہو۔ کیونکہ نہایت کمیاب اور گراں تھا۔ بعد کے زمانہ میں جب وسعت ہوئی تو لوگوں نے اور غلہ پر قیاس کر کے حسب عادت یا رغبۃً فی الثواب حنطہ میں سے بھی ایک صاع کا حکم کر دیا جب معاویہؓ مدینہ میں آئے تو انہوں نے فرمایا کہ نصف صاع دیا کرو۔ اس وقت سے اکثر صحابہ کا اس پر عمل درآمد ہوگیا۔ لیکن ابوسعیدؓ کہتے ہیں کہ ہم تو جیسا پہلے نکالا کرتے تھے ویسا ہی اب بھی نکالتے ہیں۔ یہ فعل ابوسعیدؓ کا حنفیہ کے مخالف نہ ہوگا۔ حنفیہ بھی کہتے ہیں کہ اُن کے ذمہ حنطہ میں نصف صاع ہے۔ آگے اُس کو اللہ تعالےٰ نے وسعت دی تو جتنا چاہے دے اس کو اجر ملے گا۔ علاوہ ازیں حدیث مرفوع آگئی ہے کہ حنطہ میں نصف صاع دیا کرو۔ روایات میں لفظ "من المسلمین" ۱۲ کا بھی ہے۔ اور بعض میں نہیں۔ عند الامام ہر عبد کی طرف سے واجب ہے خواہ مسلم ہو یا کافر۔ کیونکہ مکلف و مخاطب بالاداء مولیٰ ہے۔ جب وہ مسلمان ہوگا تو سب غلاموں کی طرف سے ادا کرے گا۔ شوافع صرف عبد مسلم کی طرف سے واجب فرماتے ہیں۔ مولیٰ مسلم ہو یا کافر۔ جن روایات میں "من المسلمین" کا لفظ موجود ہے ان کی سند میں کلام ہے۔ اور اس زیادتی

کو بعض محدثین نے معتبر نہیں کہا۔ علاوہ ازیں دیگر روایات میں لفظ تعمیم کا موجود ہے۔ فَرَضَ کے معنی قَدَّرَ یا اَوْجَبَ کے ہیں۔ شوافع صدقۃ الفطر کو فرض فرماتے ہیں۔ تاخیر[۱۲۲] من یوم الفطر کے جواز میں اتفاق ہے۔ البتہ ادائے مسنون قبل الصلوٰۃ ہے۔ تقدیم من یوم الفطر میں اختلاف ہے۔ عند الامام جائز ہے۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت عمرؓ پہلے سے دے دیتے تھے۔ شوافع جائز نہیں کہتے۔ اور حضرت عمرؓ کے فعل کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ وہ وکیل وغیرہ کو دے دیتے ہوں گے۔ زکوٰۃ کی تقدیم میں حنفیہ و شوافع ہر دو موافق ہیں۔ "باب فضل رمضان[۱۲۲] صفدت الشیاطین۔ اگر یہی بات ہے تو رمضان میں گناہ کیوں سرزد ہوتے ہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ (۱) بڑے بڑے شیاطین مقید ہوتے ہیں چھوٹے نہیں۔ یا یوں کہا جائے کہ شیاطین تو سب مقید ہو جاتے ہیں مگر (۲) شیاطین الانس تو کہیں نہیں جاتے۔ گناہ کرنے کے لئے وہی کافی ہیں۔ علاوہ ازیں (۳) اثر ڈالنے کے لئے قریب ہی ہونا کیا ضرور ہے۔ ممکن ہے کہ وہ دور ہی سے اثر ڈالتے ہوں۔ اور اگر یہ بھی نہ ہو تو وہ گیارہ مہینے کا اثر دفعۃً تو (۴) زائل نہ ہوگا۔ کچھ تو ضرور باقی رہے گا۔ دیکھو اگر گرم آہن سرخ بالنار کو آگ سے باہر نکالتے ہیں تو عرصہ تک ویسا ہی سُرخ رہتا ہے۔ اور رفتہ رفتہ اثر زائل ہو جاتا ہے۔ فکذا ہذا۔ فلم یفتح منھا باب" عند البعض یہ سب کو عام ہے کہ کفار کو بھی تخفیف رہتی ہے لیکن اصل یہ ہے کہ فتح و غلق ابواب کے بعد اپنی بھی صلاحیت درکار ہے۔ اگر بادشاہ اذنِ عام للاکرام دے دے تو کیا اس کا یہ مطلب ہوگا کہ کلب دمار و مخالف و سرکش بھی آئیں ہرگز نہیں۔ اسی طرح گو رمضان المبارک سراسر رحمت ہے مگر کفار کے لئے نہیں۔ "باب[۱۲۳] الایلاء" آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایلاء شرعی نہیں کیا تھا جو چار ماہ سے کم نہیں ہوتا۔ بلکہ قسم کھالی تھی کہ ایک ماہ تک ازواج کے پاس نہ جاؤں گا۔ عائشہؓ نے کہا کہ آپ نے تو ایک ماہ کی قسم کھائی تھی۔ ۲۹ دن میں کیسے تشریف لائے؟ آپ نے فرمایا کہ مہینہ ۲۹ دن کا ہے۔ یعنی "الشہر" سے "ھٰذا الشہر" مراد تھا۔ "باب شہادۃ الصوم[۱۲۳]" احناف

وشوافع دونوں کے نزدیک شہادۃ صوم میں نہ لفظ شہادت ضروری ہے نہ عدد۔ اعرابی سے آپ نے اقرار شہادتین زیادہ توثیق کی غرض سے کرایا۔ باقی عدالت توصحابہ میں بلا تفریق موجود تھی" الصحابۃ کلھم عدول" لہٰذا صرف شہادت ایمان کافی ہے۔ عید کی شہادت میں عدد و عدالت و لفظ شہادت ضروری ہے۔" باب شھرا عید لاینقصان" اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ یا تو یہ کہ ان دو مہینوں کا اجر و ثواب کم نہیں ہوتا گو تعداد ایام میں ایک ۲۹ روز کا ہو جائے۔ جو فضیلت رمضان و ذی الحجہ کی ہے بحالہا قائم رہتی ہے۔ اب تو یہ آپ کا ارشاد قاعدہ کلیہ ہو جائے گا۔ یا یہ مطلب ہے کہ اکثر ایسا نہیں ہوتا کہ دونوں مہینے ۲۹-۲۹ روز کے ہوں۔ بلکہ اگر احدہما ۲۹ روز کا ہے تو دوسرا ۳۰ دن کا ہوتا ہے۔ اب یہ قاعدہ اکثریہ ہو جائے گا۔ یعنی دونوں کم نہیں ہوتے گو احدہما ایک دن کم ہو جائے۔" باب الرؤیۃ" اختلاف مطالع کا شوافع اعتبار کرتے ہیں۔ یعنی ایک جگہ کی رؤیت سے دوسری جگہ والوں پر لازم نہ ہوگا۔ امام صاحب اختلاف مطالع کا بالکل اعتبار نہیں کرتے۔ ایک جگہ کی رؤیت سے سب جگہ واجب ہو جاتا ہے۔" ھکذا امرنا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم" شراح اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہکذا کا مشار الیہ" لا نکتفی برؤیۃ معاویۃ" کو نہ بناؤ۔ بلکہ مشار الیہ یہ ہے کہ چونکہ ابن عباس سے کریب نے یہ نہ کہا کہ میں نے ① دیکھا ہے بلکہ رؤیت معاویہ وغیرہ کا ذکر کیا۔ پس ابن عباس نے یہ فرمایا کہ ہم اس کا اعتبار نہیں کرتے۔" لان رسول اللّٰہ ھکذا امرنا" شوافع کی حجت جب ہوتی کہ وہ صاف اپنی رؤیت بیان کرتے اور پھر بھی ابن عباس معتبر نہ سمجھتے۔ اس روایت میں حنفیہ کو دقت صرف اس وجہ سے ہوئی کہ ابن عباس" ہکذا امرنا" فرماتے ہیں ورنہ کہہ سکتے تھے کہ ان کا مذہب ہے۔ اور وہ حجت ملزمہ نہیں ہو سکتا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ہکذا کا مشار الیہ عدم اعتبار ہی کو رکھا ② جائے۔ لیکن اس وقت یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ کون سا امر ہے جس کی

وجہ سے ابن عباسؓ "امرنا" فرماتے ہیں۔ تمام روایات میں کوئی امر اس بارہ میں نظر نہیں آتا۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ ابن عباسؓ نے "صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ" سے یہ مطلب استنباط کیا ہو کہ بلا اپنی رؤیت کے دوسرے شہر کا اعتبار نہ کرو۔ پس انجام ومرجع وہی ابن عباسؓ کا اجتہاد ٹھہرا جس کو حجت ملزمہ کوئی نہیں مانتا۔ اور چونکہ اور کوئی روایت امر فرمانے کی نہیں۔ لہٰذا یہ احتمال گویا متعین ہی سمجھنا چاہیئے۔ (۲) اور سب سے بہتر یہ ہے کہ دیکھا جائے کہ نزاع اس روایت میں کس بات میں ہے۔ فطر میں یا صوم میں۔ ظاہر ہے کہ صوم تو یہاں ایک روز بعد سے شروع ہوا تھا۔ اب یہ تو ممکن ہی نہ تھا کہ اس شہادت سے رمضان کو ایک روز مقدم کرتے بلکہ بحث یہ تھی کہ کریب کی رؤیت کے موافق ۳۰ دن پورے کر کے عید کرا دی جائے۔ یا اپنے حساب سے اکمال ثلثین" یعنی تیس ۳۰ دن پورے کرنے" کا یا رویت کا انتظار کیا جائے۔ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ ہم تو اکمال ثلثین کے بعد افطار کریں گے۔ اور یا رویت ہو جائے "ہکذا امرنا رسول اللہ" چنانچہ یہ مسئلہ محقق ہے کہ اگر ایک شخص کی رویت پر روزہ رکھا گیا تو تیس ۳۰ دن کے بعد بلا تحقق رویت عید نہیں ہو سکتی۔ ہاں امام محمد کے نزدیک تبعاً لقبول الشہادۃ فی الصوم عید بھی اسی حساب سے ۳۰ دن کے بعد ہو سکتی ہے۔ غرض اس طرح یہ اس روایت میں خلاف ما بین الائمہ نہ رہا بلکہ اعتبار شہادۃ للفطر کا قصہ ہو گیا۔ اور اختلاف مطالع کا جھگڑا نہ رہا۔

باب الفطر یوم تفطرون [۱۲۴] "یعنی جماعت مسلمین جس روز اضحیٰ وفطر کریں وہ معتبر ہے چنانچہ بعد وقوف عرفہ اگر خبر ملے کہ وقوف دسویں کو ہوا ہے تو کچھ حرج نہ ہوگا۔ بلکہ وہی وقوف معتبر سمجھا جائے گا۔ فجر احمر سے صبح صادق مراد ہے۔ یہ غرض نہیں کہ احمرار تک اکل وشرب درست ہے۔"

باب کراہیۃ الصوم فی السفر "اولئک العصاۃ" [۱۲۵] یہ تشدد عدم قبول رخصت میں ہے۔ یعنی اگر کوئی اعتقاد رخصت فی السفر کا نہ رکھے اس کے لئے یہ تشدد فرمایا گیا ہے۔ جمہور کے نزدیک دار ومدار افطار صوم کا سہولت پر ہے۔ اگر اس کو کچھ تکلیف سفر میں نہ ہو

تو روزہ رکھنا افضل ہے اور بلا وجہ سفر میں روزہ رکھ کر توڑنا اچھا نہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعلِ افطار محمول علی الضرورت ہے۔ یا آپ پہلے ہی سے صائم نہ ہوں۔ "ابواب[۱۲۵]" حاملہ اور مرضعہ عند الامام صرف قضا کریں - اور عند الشوافع قضا کے ساتھ فدیہ بھی دیں۔ "صوم عن المیت" ص۱۲۶ کی روایت میں ہر دو احتمال ہیں۔ ابن عمرؓ کی روایت "لا یصوم احدٌ عن احدٍ" کی وجہ سے اس کے بھی وہی معنی لئے جائیں گے کہ وہ چیز دو جس سے صوم ادا ہو جائے - یعنی فدیہ دو۔ میت کی طرف سے عند الامام وصیت کے بعد دینا واجب ہوگا۔ اور اگر بلا وصیت بھی دے دے تو تبرع ہو جائے گا۔ "قے عمداً[۱۲۷]" میں قضا آجائے گی۔ اور بلا عمد میں قضا نہیں۔ "نسیان[۱۲۷]" میں بالاتفاق نہ قضا ہے نہ کفارہ۔ شوافع خطا میں قضا واجب نہیں کہتے۔ "قولہٗ لم نقض عنہ الصوم الدھر" ص۱۲۸ دوسری روایت میں آیا ہے کہ دو مہینے کے روزے کافی ہو جائیں گے۔ یہ دوسری روایت قوی ہے اور پہلی ضعیف لہٰذا پہلی کو چھوڑ دیں گے۔ یا یوں کہا جائے کہ مفطر بالعمد کو ان دو مہینوں میں بھی وہ فضیلت نہ ہوگی جو اس روزہ میں ہوتی۔ "باب کفارۃ الفطر" ۱۲۸ عند الامام افطار بالاشیاء الثلثہ موجب کفارہ ہے اور شوافع صرف افطار بالجماع کو موجب کفارہ کہتے ہیں۔ کیونکہ نص صرف جماع ہی کے بارہ میں ہے امام صاحب اکل و شرب کو جماع پر قیاس کرتے ہیں بلکہ تنہا قیاس نہیں، دلالت النص سے بھی سمجھ میں آتا ہے کیونکہ اکل و شرب میں منافات صوم بہ نسبت جماع کے زیادہ ہے اس لئے کہ جماع میں محض حظِ نفس ہی ہوتا ہے اور اکل و شرب میں پیٹ بھی بھرتا ہے۔ علاوہ ازیں جب صوم امساک عن الاشیاء الثلثہ کا نام ہے تو ہر ایک کے مرتکب پر کفارہ ہونا چاہیے "اطعمہ اھلک" میں دو احتمال ہیں ایک تو بمقتضائے قاعدہ یہ ہے کہ آپ نے فی الحال اسی کو صرف کرنے کی اجازت دے دی ہو کہ پھر جب موجود ہو ادا کرے۔ اور ایک خصوصیت کا بھی احتمال ہے کیونکہ یہ شارع کو جائز ہے کہ کسی خاص شخص کو کسی حکم سے بری کر دے۔ "باب السواک للصائم" ص۱۲۸ جواز فی کل النہار میں سب متفق ہیں۔ البتہ امام شافعی آخر نہار میں بوجہ زوالِ رائحہ مکروہ کہتے ہیں

لیکن ترمذی نے یہاں امام شافعی کو امام صاحب کے مذہب کی طرف منسوب کر دیا۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ ترمذی کو نقل مذہب میں غلطی ہوئی۔ سرمہ لگانا بلا کراہت جائز ہے۔ قبلہ اور مساس اگر مفضی الی الجماع نہ ہو تو بلا کراہت جائز ہے۔ **باب[۱۲۹] لاصیام لمن لم یعزم من اللیل** "عندالشوافع رمضان و قضاء رمضان و صوم نذر میں تبییت شرط ہے۔ اور امام صاحب سوائے نذر مطلق و قضاءً رمضان و صوم کفارہ کسی میں تبییت کو شرط نہیں کہتے۔ کیونکہ یہ ثلاثۃ غیر معین ہیں۔ لہٰذا ان کی تعیین کے لئے رات سے نیت ضروری ہے۔ اور باقی صیام کی نصف النہار شرعی تک نیت جائز ہے۔ امام صاحب و جمہور کی حجت وہ روایت ہے کہ آپ نے صوم عاشوراء میں منادی کر دی تھی کہ جس نے اب تک کچھ کھایا پیا نہ ہو وہ روزہ رکھ لے۔ اور اس وقت صوم عاشوراء فرض تھا۔ نیز رمضان معیار صوم ہے نہ ظرف صوم کما فی الاصول۔ یہ روایت مذکورۃ الباب امام پر حجت نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ عندالشوافع بھی مخصوص البعض ہے نیز صوم تطوع میں امام صاحب اس روایت کو نفی کمال پر حمل کرتے ہیں۔ اور امام صاحب کی مؤید ابن عباس رض کی بھی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی کو فرمایا: "من اکل فلا یاکل بقیۃ یومہ ومن لم یاکل فلیصم" "**باب[۱۲۹] صوم التطوع**" جو روایتیں اس بارہ میں آتی ہیں۔ اُن سے یہ کہیں ثابت نہیں ہوتا کہ قضاء نہیں آتی۔ باقی رہی نفی اثم تو اس کے حنفیہ بھی قائل ہیں کہ گناہ نہیں ہوتا۔ اور وجوب قضاء کی روایت عنقریب آتی ہے۔ **باب[۱۳۲] یوم عاشوراء** اس باب میں ابن عباس رض کی چند روایات مختلف ہیں۔ کسی میں صوم یوم تاسع فرمایا گیا ہے اور کسی میں صوم التاسع والعاشر ہے۔ ان سب روایات کے ملانے سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے صوم عاشوراء کو یوم عاشر ہی میں فرمایا اور صوم یوم تاسع کو اس کے ساتھ اس لئے ملاتے ہیں کہ خلاف یہود ہو جائے۔ **باب صیام آخر شعبان[۱۳۳]** "نہی شفقۃ للعباد ہے۔ قولہ ما کان یفطر یوم الجمعۃ"

یعنی اِدھر یا اُدھر ایک ملا کر۔ پس یہ اس حدیث کے منافی نہ ہوگا جو نہی میں وارد ہے۔ کیونکہ ممانعت انفراداً صوم جمعہ کی آئی ہے " **باب ماجاء فی صیام العشر** ۱۳۲ص " اس سے مراد عشرۂ ذی الحجہ ہے۔ احادیث قولی سے سنیت معلوم ہوگئی۔ باقی آپ کے صوم کا یا حضرت عائشہؓ کو علم نہ ہو۔ یا آپ نے رکھا ہی نہ ہو۔ کیونکہ اس مہینہ میں آپ کو اکثر مرحلہ پیش رہتے تھے۔ مگر اس سے اُس کے سنت ہونے میں کچھ فرق نہیں آتا " **باب صوم شوال** ۱۳۳ص " جس طرح چاہے شوال میں چھ روزہ پورے کردے سال بھر کا ثواب اس حساب سے مل جائے گا۔ کہ ۳۰ دن کا ثواب دس مہینے کے برابر" لان الحسنۃ بعشر امثالہا " اور چھ روزہ بجائے ۶۰ کے۔ علیٰ ہذا القیاس تین سو ساٹھ ۳۶۰ ہوگئے " **باب صوم الدھر** " ۱۳۴ص شوافع اس طرف مائل ہیں کہ مع ایام خمسہ تمام سال کے روزہ کو صوم دہر کہتے ہیں۔ اور یہی مکروہ ہے۔ اور امام صاحب علاوہ خمسہ ایام کے صوم دہر کہتے ہیں۔ اور شوافع اس صورت کو مکروہ نہیں کہتے۔ اور امام صاحب اس کو مکروہ کہتے ہیں۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ اگر صوم دہر سے مراد وہ ہو جو شوافع لیتے ہیں تو چاہیئے کہ حرام ہو نہ صرف مکروہ اور حنفیہ کی مراد پر یہ دال ہے " لزوجك علیك حق " کیونکہ صرف ایام خمسہ میں افطار کرنے سے زوج کا حق ادا نہیں ہوجاتا حالانکہ شوافع اس میں کراہت نہیں مانتے " لاصام من صام الدھر " یعنی غیر پسندیدہ ہے۔ " لاصام ولا افطر " اس لئے کہ وہ تو عادی ہوگیا۔ یا اس لئے کہ اس کے ذمہ پر حقوق بہت سے واجب ہیں وہ تلف ہوں گے۔ افضل صوم صوم داؤد ہے کہ ایک روز روزہ رکھے اور ایک روز افطار کرے " **باب صوم العید والتشریق** ۱۳۴ص " عید میں بالاتفاق روزہ حرام ہے۔ ایام تشریق میں شوافع تخصیص کرتے ہیں کہ متمتع و قارن فاقد الہدی کو ان میں روزہ رکھنا جائز ہے اور امام صاحب کے نزدیک اگر یعنے عرفہ تک نہ رکھے تو ہدی متعین ہوجائے گی " **باب الحجامۃ** ۱۳۵ص " افطر الحاجم والمحجوم " کو یا تو منسوخ مانا جائے یا قرب افطار مراد ہے۔ یعنی محجوم بوجہ

ضعف کے اور حاجم لسبب خوف وصول دم الی الحلق وغیرہ کے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ خطا سے روزہ افطار ہو جاتا ہے۔ کیونکہ حاجم کے حلق میں خطاءً پہنچیگا نہ کہ عامداً نہ ناسیاً۔ امام شافعی بھی بعد کو اس مسئلہ میں متفق ہو گئے ؛ **باب دعوة الصائم** ۱۳۴ یعنی صوم کا .... عذر کر دے۔ ورنہ دعوت کرنے والا رنجیدہ ہوگا۔ اور اگر ضرورت ہو تو افطار بھی کر لے ؛ **باب صوم الوصال** ۱۳۵ بعض کہتے ہیں کہ نہی شفقۃً ہے، اگر قوت ہو تو کچھ حرج نہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ وصل صوم فی نفسہٖ مکروہ ہے۔ پس وہ فرماتے ہیں کہ وصل صوم فی نفسہٖ سے بچنے کے لئے اگر وصال کرنا چاہے تو کسی نہایت قلیل شے سے افطار کر لیا کرے تاکہ ممانعت سے بھی نکل جائے اور وصال بھی ہو جائے ؛ **باب** ۱۳۶ ؛ مبالغہ فی الاستنشاق صائم کو منع ہونے سے معلوم ہوا کہ اگر خطاءً کوئی چیز حلق میں داخل ہو جائے تو روزہ جاتا رہے گا ؛ **باب الاعتکاف** ۱۳۷ جمہور کے نزدیک اکیسویں شب بھی داخل ہے ورنہ عشرہ پورا نہ ہوگا۔ کیونکہ اول تو لیالی ہی آتی ہیں، عندالامام عبادات شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہیں اور شوافع کے نزدیک نہیں۔ اسی بناء پر خروج من الاعتکاف کے بعد شوافع قضاً اعتکاف کا حکم نہیں دیتے۔ اس مسئلہ میں امام صاحب بھی شوافع سے متفق ہیں کہ اعتکاف کے شروع کرنے سے قضا لازم نہیں آتی۔ کیونکہ عند الحنفیہ بموجب ایک روایت کم از کم اعتکاف ایک ساعت کا ہے اور بموجب دوسری روایت کم از کم ایک دن کا۔ پس اگر قضا آئے گی تو صرف ایک ساعت یا ایک دن کی آئے گی۔ یہ نہ ہوگا کہ جس قدر ایام کی نیت کی تھی سب کی قضا کرے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ چار رکعت نفل کی نیت کر کے شروع کی اور پھر توڑ دی تو صرف دو ہی رکعت کی قضا آتی ہے۔ البتہ اعتکاف منذور میں پورے دنوں کی قضا آئے گی ؛ **باب علی الذین یطیقونه** ۱۳۸ اس روایت کی بموجب نہ ہمزہ کو سلب کے لئے کہنا پڑے گا اور نہ لا مقدر ماننا۔ بلکہ حکم آیت منسوخ ہوگا ؛ **باب** ۱۳۹ عند الجمہور قبل الخروج من البلد افطار جائز ہے جیسے قصر۔ ممکن ہے کہ انس شہر کے باہر ٹھہرے ہوں چنانچہ

اہل عرب کی یہی عادت ہے کہ سفر سے پہلے اسباب وغیرہ باندھ کر شہر سے باہر آکر ٹھہر جاتے ہیں پھر روانہ ہوتے ہیں۔ محمد بن کعب نے وہاں کھانا کھاتے دیکھ کر تعجب کیا کہ شہر متصل ہے اور سفر شروع نہیں ہوا ابھی سے افطار کر لیا۔ حضرت انس رض نے جواب دیا کہ سنت ہے۔ تحفۃ صائم ۱۳۸ اس کا یہ مطلب ہے کہ تحفہ ماکول تو وہ کھا نہیں سکتا اس کے لئے یہ تحفہ مناسب ہے۔ بخور دھونی دینے کو کہتے ہیں اور جس چیز کی دھونی دیں اس کو بھی کہتے ہیں۔ "باب التراویح" ۱۳۹ تراویح کی سنیت میں اختلاف نہیں اور نہ جماعت میں اختلاف ہے۔ البتہ تعداد رکعات میں خلاف ہے۔ بعض اکتالیس ۴۱ مع الوتر کہتے ہیں اور بعض چھتیس ۳۶ کہتے ہیں اور جمہور بیس ۲۰۔ اس سے کم کسی کا مذہب نہیں۔ اکتالیس اور چھتیس کا کسی روایت سے پتہ نہیں لگتا۔ البتہ بیس ۲۰ کی روایت حضرت عمر رض سے ہے گو اس کی تضعیف کی گئی ہے۔ یہ تراویح ایک مستقل نماز ہے جو تہجد سے بالکل علیٰحدہ ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہ رض کہتی ہیں کہ آپ تہجد کے لئے کبھی تمام شب بیدار نہیں رہے۔ اور یہاں "حتیٰ تخوفنا الفلاح" فرمایا گیا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ یہ تہجد سے الگ نماز ہے۔ البتہ تہجد کا اس کے ساتھ اور اس کے ضمن میں ادا ہو جانا ایسا ہے جیسا کہ عید پڑھنے سے صلوٰۃ ضحیٰ ادا ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ کوئی عاقل نہ کہے گا کہ یہ دونوں نمازیں ایک ہیں "کما مر سابقاً" آپ نے صرف تین شب تراویح پڑھی پھر بخوف فرضیت علی الامت ترک کر دی۔ آپ کے بعد لوگ الگ الگ پڑھتے رہے۔ حضرت ابوبکر رض کی خلافت میں بھی۔ اور حضرت عمر رض کی خلافت کے شروع میں بھی۔ بعد اس کے پھر حضرت عمر رض و دیگر صحابہ کی صلاح سے سب مصلی ایک قاری کے پیچھے جمع کر دیئے گئے۔ اس پر بعض نے اجماع تک نقل کیا ہے۔ پس اس کو بدعت کہنا ہرگز درست نہیں۔ بیس ۲۰ رکعت و جماعت میں شوافع بھی حنفیہ کے موافق ہیں۔ البتہ جو شخص خود قاری ہو اس کو وہ علیٰحدہ پڑھنے کے لئے فرماتے ہیں۔ آج کل کے جدید اہل حدیث علاوہ تعدادِ رکعات جماعت و تراویح ہی کو مکروہ کہتے

ہیں"۔ **ابواب الحج** "ص۱۳۹" فلا علیہ ان یموت الخ" ص۱۴۰ یعنی جب اس نے ایسا بڑا گناہ کیا ہے تو یہودی اور نصرانی ہو جانے میں کیا مضائقہ ہے"۔ "ومن کفر فان اللہ غنی عن العالمین" اس میں بجائے لم یحج کے من کفر فرمایا گیا۔ گویا ترک حج کو کفر سے تعبیر کیا گیا۔ بخاری تو ایسا بہت جگہ کرتے ہیں کہ شروع آیت لکھ دیتے ہیں اور محل استشہاد آگے ہوتا ہے"۔ لو قلت نعم لوجبت "یعنی تم کیوں خواہ مخواہ سوال کرتے ہو۔ اگر میں "نعم" کہہ دوں تو تم کو ماننا پڑے گا۔ اور فرض ہو جائے گا۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ آپ بلا حکم خداوندی نہیں فرما سکتے"۔ فلا اعتراض فیہ"

"**باب کم حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم**" قبل ہجرت جو حج کئے وہ فرض نہ تھے۔ ہجرت کے بعد جب فرض ہوا تو ادا میں بعض وجوہ سے تاخیر ہوئی حتیٰ کہ آپ نے وفات سے تین ماہ پہلے حج ادا فرمایا اور یہ حج فرض تھا"۔ وجاء علی من الیمن ببقیتھا "یعنی حضرت علیؓ جو یمن میں تھے انہوں نے اپنے ساتھ بدنہ لا کر عدد مائۃ کو پورا کر دیا۔ بقیہ سے مراد بقیہ مائۃ ہے۔ جس نے حج واحد بیان کیا اس نے حج فرض یا بعد الہجرت مراد لیا ہے۔ چار عمرہ مع حدیبیہ کے ہوتے ہیں۔ حدیبیہ میں بعض افعال عمرہ مثل حلق و ذبح پائے گئے تھے۔ اور طواف وسعی نہ ہوئی تھی۔ لہٰذا بعض نے اس کو شمار کر لیا اور بعض نے اس کا خیال نہ کیا اور شمار سے چھوڑ دیا"۔ **باب متی احرام** "ص۱۴۱ اس میں روایات مختلف ہیں۔ جمع بین الروایات اس طرح ہے کہ بے شک آپ نے مسجد میں بھی تلبیہ کہا اور ناقہ پر بھی۔ اور بیدا میں بھی۔ لیکن جب بعد رکعتی الاحرام مسجد میں تلبیہ کہا تو مسجد چونکہ تنگ تھی اور مجمع آپ کے ساتھ ہزارہا آدمیوں کا تھا تو ظاہر ہے کہ بعض مخصوص لوگ وہاں ہوں گے کیونکہ سب وہاں کس طرح آ سکتے تھے تو انہوں نے سُنا اور اسی طرح روایت کیا جب آپ ناقہ پر سوار ہوئے تو کسی قدر بلند ہوئے اور تلبیہ پڑھا تو اکثر لوگوں نے سن کر سمجھا کہ یہاں سے احرام شروع ہوا۔ جب آپ بیدا میں پہنچے اور تلبیہ پڑھا تو اب تمام مجمع نے سنا اور بعضوں نے سمجھا کہ یہاں سے احرام شروع ہوا۔ . . .

اور اسی کو روایت کیا۔ چنانچہ ابو داؤدؒ نے اسی تفصیل کو روایت کیا ہے۔ امام صاحب اولیٰ اسی کو کہتے ہیں کہ بعد رکعتی الاحرام کے تلبیہ شروع کرلے۔ **باب الافراد وغیرہ** شوافع افراد کو افضل کہتے ہیں۔ پھر تمتع کو۔ پھر قران کو۔ حنفیہ بالعکس کہتے ہیں اور افضلیت کا مدار اس بات پر منحصر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حج کس قسم کا تھا۔ ایک ہی حج کا واقعہ ہے۔ کثرت سے روایات قران کی آتی ہیں۔ چنانچہ محققین شوافع جیسے نووی و ابن حجر اور علماء محدثین اکثر یہی فرماتے ہیں کہ روایات پر نظر کرنے سے قران ہی افضل معلوم ہوتا ہے۔ ہاں جمہور شوافع و امام شافعی افراد کو افضل فرماتے ہیں۔ حضرت عائشہؓ کی روایت چونکہ دیگر روایات کے معارض ہے تو اگر متعارض روایات سے قطع نظر کرکے دیکھا جائے تب بھی قران کے لئے دیگر روایات دلیل و حجت ہو سکتی ہیں۔ یا حدیث (۱) عائشہؓ کے افراد بالحج کے یہ معنی ہوں گے کہ "امر الناس بالافراد" اسے اجازلھم واباح لھم" علاوہ ازیں قارن کے لئے چونکہ تینوں (۲) طرح تلبیہ درست ہے۔ لہٰذا جب آپ نے بحجۃ۔ فرمایا تو لوگوں نے آپ کو مفرد سمجھا اور جب بحجۃ وعمرۃ فرمایا تو قارن سمجھا اور جب بعمرۃ فرمایا تو (۳) متمتع سمجھا۔ جن روایات سے تمتع ثابت ہوتا ہے حنفیہ ان کی تاویل کرسکتے ہیں کہ تمتع لغوی مراد ہے کیونکہ دوسری روایات سے قران ثابت ہے ہاں شوافع کے نزدیک تمتع کی روایات کسی طرح دلیل و موافق نہیں ہو سکتیں۔ انسؓ کی روایت "لبیک بحجۃ وعمرۃ" سے بھی قران ثابت ہے۔ حضرت عمرؓ و ابوبکرؓ نے متعدد حج کئے ہیں۔ کبھی افراد بھی کرلیا ہوگا۔ تمتع کا منع کرنا بوجہ عدم جواز کے تو نہیں کیونکہ علماء بالاتفاق حسن حسنؒ کہتے ہیں۔ وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ تاکہ لوگ صرف ایک ہی دفعہ آکر بس نہ کریں۔ بلکہ کم از کم مکہ کے لئے دو سفر تو کریں۔ ایک حج کے لئے اور ایک عمرہ کے لئے۔ یا اس تمتع سے منع کرتے ہیں جو نقض حج کرکے کیا جائے۔ **باب لبس المحرم** ص ۲۳۲ عورت کے لئے قفازین کی حنفیہ اجازت دیتے ہیں۔ کیونکہ وجہ ممانعت اگر مخیط ہونا ہے تو عورت کو تمام مخیط کپڑوں کی اجازت ہے اور اگر پوشیدگی یدین وجہ

ممانعت ہے تو یہ مردوں کو بھی جائز۔ پس نہی کو استحباب پر حمل کرنا چاہیئے۔ اگر
سراویل کے سوا کچھ اور نہ ملے تو دو قول ہیں۔ ایک (۱) یہ کہ ظاہر حدیث کے موافق سراویل
پہن لے۔ کیونکہ وجہ ممانعت اس کے لئے ہے جس کو غیر مخیط میسر ہو۔ باقی خفین کے
بارہ میں ابن عباسؓ کی اس روایت کو ابن عمرؓ کی روایت سے تخصیص کرتے ہیں کہ
خف بدون قطع جائز نہیں، سراویل جائز ہے۔ دوسرا (۲) قول یہ کہ سراویل کو ازار
بنالے۔ بغیر اس کے جائز نہیں۔ اعرابی کا قصہ جعرانہ کا ہے۔ جبہ نکالنے کو سب
ضروری کہتے ہیں۔ لیکن کیفیت میں اختلاف ہے۔ عند البعض پھاڑ کر نکالے ورنہ سر سے
کپڑا لگے گا۔ جمہور کہتے ہیں کہ جلدی سے نکال لے پھاڑنے کی ضرورت نہیں۔ حنفیہ
کہتے ہیں کہ اگر حالت لاعلمی میں مخیط پہنا تو صدقہ واجب ہوگا اور عند البعض واجب
نہ ہوگا۔ کیونکہ اُس اعرابی پر لازم نہیں ہوا۔ لیکن روایت میں عدم وجوب صدقہ کی
تصریح نہیں۔ ممکن ہے کہ واجب (۱) ہوا ہو۔ اور اگر اس پر واجب نہ ہوا ہو تو بھی اب
.... واجب ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ وہ ابتداء (۲) اسلام کا قصہ تھا۔ اس وقت جہل
معتبر تھا۔ بخلاف زمانہ مابعد کے۔ جیسا کہ اگر کوئی شخص دار الحرب میں مسلمان ہو تو
عدم علم کی وجہ سے نماز معاف۔ اور اگر دار الاسلام میں مسلمان ہو تو لاعلمی عذر
نہیں۔ اکثر فقہاء وجوب صدقہ کے قائل ہیں۔ **باب نکاح المحرم** ۱۴۲
حالت احرام میں نکاح کے ناپسندیدہ ہونے پر تو سب کا اتفاق ہے۔ اختلاف
صرف جواز و عدم جواز میں ہے۔ شافعی کہتے ہیں کہ نکاح منعقد ہی نہیں ہوگا۔ اور
حنفیہ جائز کہتے ہیں۔ روایات اس بارہ میں مختلف ہیں۔ ترمذی نے بہت سے ....
صحابہ کا نام لے کر اپنے موافق بیان کیا ہے۔ لیکن معلوم نہیں کہ یہ موافقت صرف
اُس جز میں تو نہیں جس میں امام صاحب بھی موافق ہیں۔ یعنی عدم اولویت۔ بعض
مرتبہ ایسے تھوڑے سے اشتراک سے بھی ترمذی علی الاطلاق اپنا موافق فرما دیتے
ہیں۔ شوافع کے موافق جو روایات ہیں وہ حنفیہ کو مضر نہیں۔ اگرچہ ان کی مستدل
نہیں۔ مگر مخالف بھی نہیں۔ لیکن حنفیہ کی روایتیں شوافع کے مخالفِ مدعا اور مضر ہیں۔

اور ان کو ترک یا تاویل سے چارہ نہیں۔ اوّل تو تعارض احادیث کے وقت قیاس سے ترجیح دی جائے تو بھی حنفیہ کا مذہب ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ محض عقد نکاح میں کوئی شے منافی احرام نہیں۔ اور اگر محدثین کا طرز لیا جائے تو آپ کے محرم ہونے کی روایت بہ نسبت حلال ہونے کے نہایت قوی اور اصح ہے۔ اگرچہ صحیح وہ بھی ہے۔ نیز یزید بن اصم سے ابن عباسؓ کا تفقہ اور حفظ میں زیادہ ہونا مخفی نہیں۔ اور یہ بھی میمونہؓ کے بھانجے ہیں۔ اس طرز پر بھی حنفیہ ہی کا مذہب ثابت ہوتا ہے۔ پس ممانعت سے مراد سدِّ ذرائع اور عدم اشتغال بمثل النکاح ہے۔ ورنہ حدیث عثمانؓ جس میں "لا یُنکِح" بھی ہے اور بعض روایات میں "لا یخطب" بھی ہے، شوافع کے بھی مخالف ہوگی۔ اور اس تاویل کے سوا اس کے اور کچھ معنی ہی نہیں بن سکتے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ یہ قصہ عمرۃ القضاء کا ہے۔ اور موضع سرف آپ کو دو دفعہ آتے جاتے راستہ میں پڑتا ہے۔ پس اگر کسی طرح یہ ثابت ہو جائے کہ یہ نکاح بوقت واپسی ہوا ہے تو شوافع کا قول بلاشک یقینی ہو جائے۔ اور مخالف روایات کی تاویل کرنی پڑے۔ اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ آپ حج سے پہلے سرف میں نکاح کر چکے تھے تو حنفیہ کا قول یقینی ہو جائے۔ لیکن روایات صحاح میں سرف کی تصریح ہے۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ ہاں قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ مدینہ سے آتے وقت کا اور حج سے پہلے کا قصہ ہے جب کہ آپ بارادہ مکہ تشریف لے جا رہے تھے۔ کیونکہ راوی روایات میں اس بات کو تعجب سے بیان کرتے ہیں کہ عجیب اتفاق ہے کہ حضرت میمونہؓ کا نکاح بھی سرف میں ہوا اور بناء بھی وہیں اور دفن بھی وہیں ہوئیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تینوں واقعہ تین دفعہ کی اقامت میں ہوئے۔ ورنہ ایک جگہ رہتے رہتے وہیں پر نکاح و بناء و وفات ہونا کوئی تعجب نہیں۔ ہاں اگر یہ تینوں واقعہ تین وقتوں کے ہوں تو واقعی قابل تعجب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نکاح جاتے وقت ہوا اور بنا واپسی کے وقت۔ علاوہ ازیں غیر صحاح میں روایت ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں تین روز رہ چکے تو کفار

نے حسب وعدہ جانے کے لئے کہا۔ آپ نے فرمایا کہ ہم نے نکاح کیا ہے اگر تم ٹھہرنے دو تو ہم یہیں بنا کر لیں۔ انہوں نے انکار کیا۔ اور آپ واپس ہوئے۔ اور یہ روایت بھی ابن عباسؓ کی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ نکاح آپ نے مکہ کو جاتے وقت کیا۔ اور سَرِف میں آپ کا محرم ہونا بے شبہ ہے کیونکہ سرف ذی الحلیفہ (میقات اہل مدینہ) اور مکہ کے مابین واقع ہے اور بناء بوقت واپسی ہوئی۔ کیونکہ وہاں کفار نے ٹھہرنے نہ دیا۔ ان قرائن سے نکاح قبل الحج ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اب حنفیہ کہہ سکتے ہیں کہ " وهو حلال " کے یہ معنیٰ ہیں کہ آپ حل (سرف) میں تھے۔ علاوہ ازیں " وهو حلال " میمونہ رض کا قول ہے۔ اور یہ ممکن ہے کہ ان کو آپ کے محرم ہونے کی خبر نہ ہو۔ کیونکہ آپؐ تو بعد نکاح (بوقتِ بناء) میمونہؓ کے پاس گئے ہیں۔ اور اگر مان بھی لیا جائے تو ممکن ہے کہ میمونہؓ نے " تزوجنی " کے معنیٰ " بنی " کے لئے ہیں کیونکہ نکاح کے معنیٰ جماع کے شائع و ذائع ہیں چنانچہ پھر کہیں بالفاظ صریح یہی فرمایا کہ " بنیٰ بی وهو حلال " لیجئے اب تو اس قول سے " تزوجنی " کے معنیٰ خوب متعین ہو گئے۔ **باب الصید للمحرم**[۱۲۴] " صید لاجلہ " کے شوافع یہ معنیٰ لیتے ہیں کہ اُس کے کھلانے یا دینے کی نیت سے شکار کیا ہو وہ ممنوع ہے۔ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ ممانعت اس کی ہے جو اس کے اشارہ یا دلالت سے شکار کیا گیا ہو۔ ورنہ ظاہر ہے کہ ابو قتادہؓ نے تو محرمین کے کھلانے کی نیت سے شکار کیا تھا۔ ان کا یہ ارادہ نہ تھا کہ تمام کو خود ہضم کر جاؤں گا۔ پس اگر صید لاجلہ کے معنے شوافع کے موافق لیں تو ابو قتادہؓ کا شکار ہی جائز نہ ہو گا۔ " تمرة خير من جرادة " آپ نے ٹڈی میں صدقہ فرمایا ہے۔

باب الضبع[۱۲۵] " شوافع حلال کہتے ہیں اور امام صاحب حرام۔ اول تو یہ حدیث دلیلِ حلت نہیں ہو سکتی اور اگر ہو بھی تو قاعدۂ کلیہ " كل ذى ناب من السباع حرام " اس کا ناسخ ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس کا ذی ناب ہونا ظاہر ہے۔ اور اس روایت میں اور " كل ذى ناب الخ " میں تطبیق بھی ہو سکتی ہے۔ کہ اس میں آپ کا مقصود حلت بیان کرنے کا نہ تھا۔ بلکہ جابرؓ نے سنا کہ یہ صید ہے۔

اور احسن میں فدیہ ہے اور چونکہ صید سے متبادر حلال ہی ہوتا ہے۔ پس انہوں نے اسے حلال سمجھ لیا۔ اس کے قتل سے جزا بذمہ محرم میں کسی کا خلاف نہیں۔"

باب الغسل لدخول مکۃ

ص۱۱۵ "عند الامام مستحب ہے اور ایسے ہی خروج من اسفل مکہ اور دخول من اعلاہ یہ بھی سنت زوائد میں سے ہے۔ رفع یدین عند رؤیۃ البیت حنفیہ۔ مالک۔ شافعی مکروہ کہتے ہیں اور امام احمد رفع یدین کو فرماتے ہیں۔ صلوٰۃ الطواف ص۱۱۶ کو خلف المقام پڑھنا سنت ہے۔ رمل عند الجمہور تو من الحجر الی الحجر ہے۔ اور عند البعض صرف حجر سے رکن تک۔ یعنی تین طرف اور باقی ایک طرف اپنی ہیئت پر چلتا رہے۔ استلام عند الجمہور صرف حجر اور رکن یمانی کا ہے۔ اضطباع سنت ہے۔ تقبیل حجر سنت ہے لیکن بطور تعظیم نہ بطور پرستش۔"

باب الطواف راکباً

ص۱۱۶ "بعض کہتے ہیں کہ دم واجب ہوگا باقی آپ کا فعل یا تو اس لئے تھا کہ سب لوگ آپ کے افعال کو دیکھتے ہیں۔ یا آپ کی طبعیت کچھ ناساز تھی۔ حالت عذر میں راکباً جائز ہے۔"

باب صلوٰۃ الطواف بعد العصر والفجر

ص۱۱۶ "ایۃ ساعۃ شاء" کی وجہ سے شوافع ان اوقات میں بھی جائز کہتے ہیں۔ حنفیہ منع کرتے ہیں۔ کیونکہ ان اوقات میں نماز پڑھنے کی ممانعت آئی ہے۔ ان روایات سے اس کی تخصیص کریں گے۔ علاوہ ازیں جو مطلب اس سے شوافع سمجھے وہ اس سے نہیں نکلتا۔ کیونکہ اس میں محافظین کو حکم ہے تم کسی وقت منع نہ کرو۔ مصلین کو خطاب نہیں کہ تم ہر وقت پڑھتے رہو۔ جیسا کہ اہل صدقہ کو یہ حکم ہے کہ جس طرح ہو سکے مصدق کو راضی رکھو۔ "وان ظلمتم" اس سے جواز ظلم سمجھنا بعید از فہم ہے۔ علیٰ ہذا یہاں بھی محافظین کو تاکید مقصود ہے کہ تم کسی وقت حارج نہ ہو۔ ہاں اگر "ایۃ ساعۃ شاء" کا خطاب مصلین کو ہوتا تو شوافع کی حجت قطعیہ بن جاتی۔" ولا کنذلک ہہنا۔"

ابواب

"دخول کعبۃ ص۱۱۶ کے بعد آپ کو ملال اس بات کا ہوا کہ لوگ اس کو ضروری سمجھ کر حرج میں پڑ جائیں گے چنانچہ آج کل بعض لوگ رشوت دے کر داخل ہوتے ہیں۔ فقہائے نے اس کو ناجائز لکھ دیا ہے۔

داخل ہونا کچھ ضروری نہیں، صلوٰۃ فی الکعبۃ[۱۳۸] عند الجمہور مطلقاً جائز ہے۔ امام مالک فرض کو مکروہ کہتے ہیں۔ جمہور کے نزدیک حدیث بلالؓ کا اعتبار ہے۔ ابن عباسؓ نے نہ دیکھا ہوگا۔" باب القصر فی منیٰ" [۱۳۹] باوجود کثرت مسلمین اور امن کے آپ نے منا میں قصر کیا۔ معلوم ہوا کہ قصر کے لئے خوف شرط نہیں۔" باب الوقوف بعرفۃ[۱۴۰]" طوافِ افاضہ قبل الحلق اور ذبح قبل الرمی میں آپ نے "لاحرج" فرمایا۔ شوافع کہتے ہیں کہ دم واجب نہیں اور عند الحنفیہ واجب ہے کیونکہ حنفیہ رمی، ذبح، حلق، طوافِ افاضہ میں ترتیب واجب کہتے ہیں۔ ان کے ترک سے دم واجب ہوگا۔ عند الشافعی سنت ہے۔" لاحرج" عدم وجوب دم کی حجت نہیں۔ کیونکہ "لاحرج" سے نفی اثم ہے یعنی کچھ گناہ نہیں۔ کیونکہ یہ فعل خطاءً ہوا ہے۔ نہ عمداً۔ چنانچہ بعض روایات میں بھی آپ نے لاحرج فرمانے کے بعد" انما الحرج علی من اذی مسلماً" فرمایا۔ اس میں تو شوافع بھی حرج سے اثم مراد لیں گے۔ اور ابن عباسؓ جو کہ اس کے راوی ہیں خود وجوب دم کا فتویٰ دیتے ہیں۔" باب الجمع بین الصلوتین[۱۴۱]" عرفات میں نماز مغرب نہ پڑھے بلکہ سیدھے مزدلفہ میں آکر مغرب پڑھے۔ اور عشاء خواہ متصل پڑھے یا کھانا کھا کر۔ البتہ اتصال میں ایک ہی تکبیر کافی ہوگی ورنہ دو اقامت۔ وجہ تطبیق بین الروایات کی ظاہر ہے۔ یعنی جن لوگوں نے متصل پڑھی ان کو ایک اقامت کا حکم دیا گیا۔ اور جنہوں نے فاصلہ سے پڑھی ان کو دو اقامت کا۔ جماعت متعدد ہو جاتی ہوں گی۔ کیونکہ تکرار جماعت مسجد میں مکروہ ہے نہ کہ جنگل میں۔ جمع بین الصلوتین مشروط بجماعت ہے۔" باب رمی الجمار راکباً[۱۴۲]" جس رمی کے بعد رمی ہو وہ راکباً جائز ہے۔" والا فلا" بطن وادی سے رمی جمار افضل ہے ورنہ جس طرف سے کرے جائز ہے۔" باب اشتراک البدنۃ[۱۴۳]" عند الجمہور شراکت سات سے زیادہ کی جائز نہیں۔ عشرہ کا شریک ہونا پہلا قصہ ہے۔ اور دوسری روایات سے منسوخ ہے۔" باب الاشعار" فی نفسہٖ مکروہ نہیں۔ امام صاحب اپنے

زمانہ کے اشعار کو بوجہ زیادتی زخم کے مکروہ فرماتے ہیں۔ مقام قدید سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ہدی خریدنے کا واقعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کا ہے۔" **باب تقلید الهدی** صـ۱۵۱ "عند الحنفیہ بمجرد سوق محرم نہ ہو جائے گا۔ البتہ اگر ہدی کے ساتھ جائے تو بمجرد سوق محرم ہو جائے گا۔ تقلید غنم سے وہ تقلید اصطلاحی مراد نہیں۔" **باب عطب الهدی** "ہدی تطوع میں نہ رفقہ کو نہ خود کھانا جائز ہے، اور اگر کھایا تو مقدار اکل کا ضمان دے۔" **الا ان یکون فقیرًا** " اور عند البعض کل ہدی کا ضمان دے۔ ہدئی واجب اگر بوجہ خوف ہلاکت راستہ میں ذبح کی جائے تو اس کا کھانا سب کو جائز ہے کیونکہ وہ کسی حساب میں نہیں۔ اُس کے ذمہ پر دوسری واجب ہوگی۔" **باب رکوب الهدی** صـ۱۵۱ "حالت اضطرار میں جائز ہے آپ کے صحابی مضطر ہوں گے۔" **باب الحلق قبل الذبح وغیرہ** صـ۱۵۲ "عند الامام اِن امور میں ترتیب واجب ہے ترکِ ترتیب سے دم واجب ہوگا۔" "ولا حرج" سے نفی اثم مراد ہے۔ کما مر سابقاً۔ **باب التلبیۃ** "عورتیں بھی تلبیہ کہیں مگر آہستہ۔ روایت کا مطلب یہ ہے کہ رفع صوت کا امر صرف ہم مردوں کو کرتے تھے۔" **باب طواف الزیارۃ** "اخر الطواف" صـ۱۵۲ آپ نے رمی جمار کے بعد مکہ میں تشریف لا کر طواف کیا۔ بعض روایات میں ہے کہ ظہر آپ نے منیٰ میں آکر پڑھی۔ پس اس لئے کہا جائے کہ راوی کو اس طواف کی خبر[1] نہیں ہوئی۔ اور جب پھر آپ طواف نفل کو تشریف لے گئے تو انہوں نے سمجھا کہ یہی طواف زیارت ہے یا اخر کے معنی میں تاویل کی جائے کہ آپ نے اجازتِ[2] تاخیر الی اللیل فرما دی۔ کیونکہ وقت مستحب رات تک باقی رہتا ہے رہا نفس جواز کا وقت سو وہ تو آخر ایام نحر تک رہتا ہے۔ پس رات تک وقت بھی اولیٰ رہا اور اجازت بھی مل گئی۔" **باب حج الصبی** صـ۱۵۲ "جائز ہے یا تو اس کو احرام کے کپڑے پہنا دے یا برہنہ کر دے۔ کیونکہ بچوں کے لئے برہنہ رہنا بھی جائز ہے۔ اگر مخیط بھی پہنے رہا تو دم واجب

نہ ہوگا۔ اگر صبی بعد احرام کے بالغ ہوا اور تجدید احرام بھی کی تو حج فرض ادا ہو جائے گا۔ بخلاف غلام کے آزاد ہونے کے[1]۔ "باب الحج عن الغیر" جائز ہے اگر عذر دائمی ہو۔ حج تطوع میں عذر کی شرط نہیں۔ میت اگر مال چھوڑ جائے اور وصیت کر جائے تو اس کی طرف سے حج کرانا واجب ہے۔ اور بلا وصیت ادا کی امید نہیں[2]۔ "باب الحج والعمرۃ[155]" عمرہ عند الشوافع واجب ہے۔ اور عند الامام فی روایۃ واجب اور فی روایۃ سنت (وہذا ہو الصحیح)

"دخلت العمرۃ فی الحج" کے صحیح معنے وہی ہیں جو ترمذی بیان کرتے ہیں۔ چنانچہ جاہلیت میں یہ فقرہ مشہور تھا "اذا مضی الصفر وعفی الاثر حلت العمرۃ لمن اعتمر"۔ شوافع کا یہ مذہب ہے کہ قارن کو صرف ایک طواف اور ایک سعی کافی ہے۔ مگر بعض رواۃ نے کمال کیا ہے کہ اس روایت "دخلت العمرۃ فی الحج" کے یہ معنی لئے ہیں کہ افعال عمرہ حج کے افعال میں داخل ہیں۔ یعنی ایک طواف اور ایک سعی دونوں کے لئے کافی ہے لیکن درست معنی وہی ہیں جو ترمذی نے بیان کئے۔ "باب[155]" حضرت عائشہؓ کو عمرہ تنعیم سے اس لئے کرایا گیا کہ حدود حرم سے وہ سب سے اقرب جگہ تھی۔ دیگر جوانب میں حل بعید تھا۔ معلوم ہوا کہ احرام عمرہ کے لئے ضروری ہے۔ ورنہ آپ تنعیم روانہ کرنے کی کیوں تکلیف گوارا کرتے۔ قران میں اگر عمرہ فوت ہو تو قضاءً واجب ہے۔ کیونکہ احرام حج و عمرہ کا منعقد ہوا ہے۔

"باب الحصر بالمرض[156]" حصر بالعدو میں اتفاق ہے۔ حصر بالمرض عند الشوافع معتبر نہیں البتہ اگر عند الاحرام شرط کر لی ہو تو معتبر ہوگا۔ عند الامام حصر بالمرض مطلقاً معتبر ہے۔ "من کسر او عرج" حنفیہ کی دلیل ہے کہ صرف مرض میں حصر ہو سکتا ہے۔ ابن مسعودؓ کا بھی یہی مذہب ہے اور ابن عمرؓ بھی شرط سے منع کرتے ہیں۔

"باب الطواف للحائضۃ[156]" طوافِ افاضہ حضرت صفیہؓ کر چکی تھیں۔ جملہ افعال حج حائضہ کر سکتی ہے البتہ سعی اس وجہ سے نہیں کر سکتی کہ وہ طواف پر مشروط ہے۔ "باب السعی والطواف للعمرۃ[157]" قرن الحج والعمرۃ

---

[1] کہ اس میں تجدید احرام شرط ہے ۱۲ ط [2] ای بغیر الوصیۃ یسقط الفرض ان شاء اللہ تعالیٰ کذا قال الامام محمد۔ انظر التعادیر العربیۃ للشیخ ۱۲ ط

اس کا پہلا جملہ حنفیہ کے موافق اور دوسرا شوافع کیلئے مؤید ہے۔ پہلے جملے سے صاف قران ثابت ہے۔ صرف ابن عمرؓ کی روایت قولی سے طواف واحد ثابت ہوتا ہے۔ اسی میں دراوردی وہ راوی ہیں جن کی تضعیف خود شوافع چند جگہ کر چکے ہیں۔ لہٰذا یہ حدیث حنفیہ پر حجت نہیں ہو سکتی۔ نسائی وغیرہ میں "سعی سعیین" کی روایتیں موجود ہیں، عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علیؓ بھی حنفیہ ہی کی جانب ہیں اور یہ روایات مثبت (۱) زیادہ ہیں پس حنفیہ انہیں کو لیتے ہیں۔ نیز سعی و طواف واحد کا قارن کے لئے کافی ہونا خلاف (۲) قیاس ہے۔ بعض شوافع نے بھی لکھ دیا ہے۔ کہ احتیاط دو طواف اور دو سعی میں ہے۔ ابن عمرؓ کی روایت کی یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ مراد طواف واحد سے واحداً (۳) واحداً ہو۔ یا مطلب یہ ہے کہ عمرہ سے حلال ہو کر یہ نہ سمجھے کہ بس میں ایک فعل سے تو (۴) حلال ہو گیا اب جنایت وغیرہ مضاعف نہ ہوگی۔ بلکہ حلال ہونا ایک ہی طواف سے ہوگا۔ اور وہ آخر کا طواف ہے۔ حلال ہونے میں پہلے طواف کا اعتبار نہیں۔ غرض اس صورت میں خلاصۂ حدیث یہ ہوا کہ حلال ہونے کے لئے ایک ہی طواف ہے "باب المکث بمکۃ" (ص۱۱۵) یہاں تحدید شرعی مراد نہیں کہ تین روز سے زیادہ ٹھہرنا منع ہے۔ بلکہ غرض یہ ہے کہ ضرورت سے زیادہ نہ ٹھہرے۔ چنانچہ فتح مکہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انیس روز ٹھہرے تھے۔ پس اب حضرت عثمانؓ کے اتمام صلوٰۃ کا جواب جو حنفیہ دیتے ہیں کہ انہوں نے اقامت کی نیت کر لی ہوگی درست ہو گیا۔ اور شوافع کا اس پر یہ اعتراض نہ رہا کہ مہاجر کو تو قیام تین دن سے زیادہ جائز ہی نہیں۔ پھر حضرت عثمانؓ کیسے اقامت کی نیت فرما سکتے تھے۔ کیونکہ معلوم ہو گیا کہ ممانعت قیام ناممانعت کی ہے۔

"باب موت المحرم" (ص۱۱۶) "عند الحنفیہ وہی معاملہ کیا جائے گا جو دیگر اموات کے ساتھ ہوتا ہے۔ یہ روایت کا واقعہ جزئی خاص ہے صرف انہیں کے لئے یہ حکم تھا۔ چنانچہ آپ کا "فانہ یبعث ملبیا" فرمانا اسی پر دال ہے۔ جنائز کے بارہ میں جو احادیث وارد ہیں قواعد کلیہ ہیں۔ اس جزئی کی وجہ سے ان میں تخصیص

نہیں ہو سکتی۔ ادھر یہ قاعدہ مسلّم ہے کہ کوئی عبادت موت کے بعد منتفی نہیں رہتی۔(۱) دیکھو اگر کوئی سجدہ میں مر جائے تو یہ نہیں ہوگا کہ اسی حالت میں قبر میں رکھا جائے۔ شوافع کو تو دو تغیر کرنے پڑے۔ ایک تو یہ کہ اس قصہ جزئی کو قاعدہ کلیہ بنایا اور پھر اس جزئی حکم کی وجہ سے عموماً جنائز کے حکم کلی کی تخصیص کی۔ امام صاحب نہ تغیر کرتے ہیں نہ تخصیص نہ قیاس۔ اور فی الحقیقت امام صاحب کسی ضرورت شدیدہ میں قیاس سے کام لے لیتے ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ کے صاحبزادے(۲) کی وفات حالت احرام میں ہوئی تو انہوں نے وہی معمولی جنائز کا طریقہ کیا۔ اور فرمایا کہ اگر ہم محرم نہ ہوتے تو خوشبو بھی لگا دیتے۔ اور حنفیہ کا قیاس(۳) بھی درست ہو سکتا ہے کہ "المرء اذا مات انقطع عملہ" محدثین نے فرما دیا کہ شوافع کا اس جزئی پہ قیاس... کما درست نہیں" **باب الرخصۃ للرعاۃ** ۔"

امام صاحب اور اکثر فقہاء مجتہدین یہی فرماتے ہیں کہ جمع کرنا مؤخر کر کے جائز ہے مثلاً یوم نحر میں رمی کر کے پھر بارہویں کو کرے۔ رخصت و جواز جمع میں سب کا اتفاق ہے صرف صورت و طریقۂ جمع میں خلاف ہے " **باب الاحرام بنیۃ الغیر**" ۱۵۸ اگر دوسرے کے احرام پہ احرام باندھا تو محرم بالاتفاق ہو جائے گا۔ البتہ اس امر میں خلاف ہے کہ اس کا احرام کس قسم کا ہوگا۔ شوافع فرماتے ہیں کہ جس طرح کا احرام اُس دوسرے شخص کا ہوگا ویسا ہی اس کا بھی ہو جائے گا۔ لو مفرداً مفرداً۔ ولو قارناً قارناً۔ ولو متمتعاً متمتعاً" اور حدیث علیؓ کو مستدل بناتے ہیں۔ حنفیہ اُس کو اختیار دیتے ہیں کہ جس قسم کا چاہے احرام باندھ لے۔ حدیث علیؓ سے شوافع کا استدلال درست نہیں۔ کیونکہ اُن سے آپ نے دریافت فرمایا تھا کہ ہدی لائے ہو یا نہیں۔ چونکہ وہ ہدی لائے تھے اسلئے آپ نے قران کرا دیا۔ اگر نہ لاتے تو شاید آپ اور قسم کا احرام کرا دیتے۔ غرض محرم کو اختیار ہوتا ہے۔ چنانچہ ابو موسیٰ اشعریؓ نے بھی اسی طرح نیت کی تھی۔ وہ بھی یمن سے حاضر ہوئے تو آپ نے ہدی کو پوچھا۔ چونکہ وہ نہ لائے تھے اسلئے آپ نے افراد کرا دیا کہ عمرہ کر کے حلال ہو جاؤ۔

اگر تعلیق احرام سے تعین ہوجایا کرتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ قارن تھے۔ چاہیئے تھا کہ ان سے بھی قران کراتے۔ اور کسی نہ کسی طرح ہدی کا سامان کرنا پڑتا۔ "باب" صفحہ ۱۵۹ حج اکبر حج ہے اور حج اصغر عمرہ "وہٰذا بالاتفاق" خلاف اس میں ہے کہ یوم حج اکبر کونسا ہے۔ پس بعض نے یوم نحر کو کہا ہے۔ کیونکہ اکثر مناسک اسی دن ادا ہوتے ہیں۔ اور بعض نے یوم عرفہ کو کہا ہے کیونکہ رکن اعلیٰ یعنی وقوف عرفات اسی روز ہوتا ہے "ابواب الجنائز" صفحہ ۱۶۰ "باب الحث علی الوصیۃ" صفحہ ۱۶۱ قبل از نزول آیت میراث چونکہ وصیت فرض تھی یا تو اس لئے تاکید(۱) ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ امر استحبابی(۲) ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ اگر کوئی شے قابل(۳) وصیت ہو تو اس حالت میں وصیت واجب ہے۔ مثلاً کوئی بڑا معاملہ دار آدمی ہے یا کوئی ایسی چیز چھوڑتا ہے جس میں نزاع کا خوف ہے یا دیون و امانات بہت ہیں۔ پس ایسے شخص کے لئے تاکید ہے کہ عموماً وصیت ثلث سے زیادہ میں تو جاری ہی نہ ہوگی۔ اگر ثلث سے کم میں کرے تو بعض علمائے اس کو پسند کیا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اگر مال کثیر ہو اور ثلث کی وصیت کے بعد بھی ورثہ کو مال کثیر مل جائے تو ثلث میں کرے۔ ورنہ ثلث سے کم میں کرنی چاہیئے تاکہ ورثہ کی رعایت ہو اور وہ بخوبی گزران کرسکیں "تلقین میت علی القبر بھی جائز ہے۔ مگر اکثر علما تلقین وقت استحضار موت مراد لیتے ہیں "المؤمن یموت بعرق الجبین" صفحہ ۱۶۱ کنایہ ہے خجالت سے یعنی خجل از معاصی مرتا ہے یا یہ کہ دنیا کی شدائد و مصائب اٹھا کر دنیا سے جاتا ہے "باب النعی والنوحۃ" صفحہ ۱۶۱ "اقرباء کی اطلاع کے لئے اعلام و تشہیر جائز ہے بلکہ بہتر یہی ہے تاکہ جنازہ پر مجمع زیادہ ہو اور تجہیز و تکفین میں لوگ مدد کریں اور جماعت زیادہ ہو۔ صحابی نے جو منع کیا تو زیادتی احتیاط کی وجہ سے مطلقاً خبر کرنے سے منع کردیا یا اُن کے "لاتوذنوا بی" فرمانے سے وہی نعی جاہلیت مراد ہو جو ممنوع(۱) فی الشرع ہے "باب غسل المیت" صفحہ ۱۶۲ "یہاں امام شافعی بھی فرماتے ہیں کہ آپ کے فرمانے سے تحدید مراد نہیں۔

---

(۱) یعنی بطریق نوحہ مثلاً یا سیداہ یا منماہ و اجبلاہ ۱۲ ط

بلکہ صفائی وطہارت مقصود ہے۔ تین مرتبہ سے کم اچھا نہیں اس لئے یہاں ماء سدر کا حکم ہے بخلاف غسل جنبی کے کہ وہاں صرف طہارت مقصود ہے۔ اسی لئے وہاں خالص پانی کافی سمجھا گیا "حقوۃ" تہبند "وضفرنا شعرھا" "مشطناھا" بال گوندھنا۔ اور کنگھی کرنا۔ امام صاحب کے مخالف ہیں۔ یہ روایت بلاشبہ نہایت صحیح وقوی ہے۔ لیکن یہ کہیں سے ثابت نہیں کہ یہ امور آپ کی اطلاع سے ہوئے "فیکون ھذا فعل صحابیات وھو لیس بحجۃ" دیکھئے حضرت عائشہؓ خود فرماتی ہیں "لم تنصون ناصیۃ" یعنی کیوں اس کے بال کھینچتی ہو پس جب انہوں نے تسریح کو پسند نہ کیا تو نہ ضفیرہ ہوں گے نہ خلف ظہر کیونکہ اگر کھلے ہوئے بال خلف ظہر ہوں گے تو سب ایک ہو جائیں گے تین ضفیرہ نہ ہوں گے۔ حضرت عائشہؓ اول تو سماعاً کہتی ہوں گی۔ اور اگر بالرائے بھی فرمایا تو ام عطیہؓ وغیرہا کے فعل سے حضرت عائشہؓ کا قول بہت زیادہ قابل قبول ومعتبر ہو گا۔ یہ خلاف صرف اولویت میں ہے جائز دونوں طرح ہے "ابدأ بمیامنھا ومواضع الوضوء منھا" متفق علیہ ومعمول بہا ہے۔

"باب الغسل والوضوء من الغسل" غسل کو استحباب پر حمل کرتے ہیں کہ بوجہ احتمال قطرہائے نجس وغیرہ غسل کا حکم فرمایا۔ باقی حمل میت سے وضو کو بعض تو مستحب فرماتے ہیں اور بعض نہیں اور غایت درجہ کی تاویل اس میں یہ ہے کہ کہا جائے "من حملہ الوضوء" یعنی لاجل حملہ" تاکہ نماز کے لئے مستعد رہے اور حالت طہارت میں اٹھانا بہتر بھی ہے۔" باب الکفن" مستحب تو سپید ہے۔ باقی رنگین جو شرعاً ممنوع نہ ہو جائز ہے تحسین کفن وہیں تک جائز ہے کہ حد اسراف کو نہ پہنچے۔ اس میں خلاف نہیں کہ مرد کو تین کپڑے مسنون ہیں۔ شوافع تینوں کو لفافہ کہتے ہیں۔ حنفیہ دو لفافہ اور ایک قمیص کہتے ہیں۔ شوافع کی دلیل حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قمیص اور عمامہ نہیں دیا گیا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ کفنانے والے تو صحابہ

تھے۔ پس یہ حدیث موقوف اور فعل صحابہ ہو گئی۔ ہم تو اس کو لیتے ہیں جو آپ نے کیا۔ یعنی عبداللہ بن رباح (۱) کو اپنا قمیص مبارک دیا۔ غیر صحاح میں اور صحابہ (۲) کو بھی قمیص دینا ثابت ہے۔ حضرت ابوبکرؓ (۳) نے فرمایا تھا کہ مجھ کو کفن میں میرا کرتہ دینا۔ ان سب سے قمیص کا مسنون ہونا ثابت ہوتا ہے بعض نے حضرت عائشہؓ کے قول "لیس فیھا قمیص" کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ ان تین کپڑوں میں قمیص محسوب نہ تھا چوتھا قمیص ہوگا۔ پس حنفیہ کے مخالف نہ ہوا۔ مگر یہ جواب پسندیدہ نہیں۔ قمیص (کفنی) جو آج کل اس طرف رائج ہے نہ حنفیہ کے موافق ہے نہ شافعیہ کے۔ کیونکہ ایک چادر میں گریبان کر کے گلے میں ڈال دیتے ہیں وہ نہ لفافہ ہوتا ہے نہ قمیص۔ بلکہ قمیص کم از کم ایک تھیلا سا تو ضرور ہونا چاہیئے فقہا لکھتے ہیں کہ غسل کے بعد قمیص پہنا کر سریر پر لٹانا چاہیئے۔"

باب طعام اھل المیت [۱۲۱]

اقارب وہمسایہ کو اہل میت کی لیسے وقت میں مدد کرنی چاہیئے کہ جب وہ بوجہ رنج وغم کے کھانا پکانے سے بے خبر ہوں۔ یہ نہیں کہ رنج ہو یا نہ ہو کھانا ضرور بھیجا جائے۔ تین روز تک کھانا بھیجنا ضروری نہیں۔"

باب المیت یعذب ببکاء اھلہ [۱۲۲]

اگر وہ (۱) امر کر گیا ہے یا اس فعل کو (۲) پسند کرتا تھا تو عذاب ہونا ہی چاہیئے باوجود رسم وشیوع ہونے کے اس نے منع (۳) نہ کیا تب بھی حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت کی متعدد (۴) طریقوں سے تاویل کی گئی ہے کہ یہ مطلب ہے کہ کفار کا عذاب اس وجہ سے اور زیادہ ہو جاتا ہے۔ یا یہ کہ عذاب جہنم مراد نہیں بلکہ وہی عذاب (۵) ہے جو پہلی روایت میں مذکور ہے کہ فرشتے طعنہ دیتے ہیں " اَھٰکَذَا کُنْتَ " اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ عذاب بوجہ اس کے ہو کہ میت کو چونکہ بعد الموت جملہ معاصی اور نوحہ کا قبح معلوم ہو گیا ہے اب وہ نوحہ کو طبعاً (۶) سخت مکروہ سمجھتا ہے اور اس کو ناگوار گزرتا ہے جیسا کہ دنیا میں خلاف طبع امور سے ملال وتکلیف پہنچتی ہے۔ اور یہ روحانی عذاب ہوتا ہے۔ یا یہ کہ یہ حکم صرف یہودیہ کے ساتھ خاص تھا۔ حضرت عائشہؓ کے ارشاد کا یہ مطلب ہے کہ مطلقاً ایک کے رونے سے دوسرے پر عذاب نہیں ہوتا بلکہ جب اس نے امر کیا ہو۔ یا یہ

کہ ابن عمرؓ کے قول کا حضرت عائشہؓ نے مطلقاً انکار نہیں کیا بلکہ خاص اسی کی نسبت تھا۔ یعنی اس کو عذاب نہیں ہوتا یہ تو مسلمان تھی۔ نوحہ کے منع کو یہ ضروری نہیں کہ عند الموت ہی منع کرے بلکہ حالت صحت و حیات میں سمجھائے اور منع کر جائے۔

باب المشی مع الجنازۃ "اختلاف فضولی لوگوں میں ہے۔ باقی حاملین جنازہ وہ آگے پیچھے جہاں موقع ہو چلیں۔ لہٰذا جن روایات میں آپ کا آگے چلنا ثابت ہے ہم کو مضر نہیں کیونکہ آپ بھی حاملین جنازہ سے ہوں گے۔ ولاخلاف فیہ[۱] **لیس منہا من تقدمہا**" یہ انہیں فضولی لوگوں کی نسبت ہے۔ اس وجہ سے کہ اکثر مدد کی ضرورت ہوتی ہے۔ پس اگر وہ آگے چلے گئے تو امداد نہ ہو سکے گی۔ اور "لیس منہا" بھی اُن پر صادق آئے گا۔ اس لئے مناسب ہے کہ پیچھے رہے تاکہ بوقت امداد کام آئے[۲]۔ جلوس قبل الوضع عن اعناق الرجال" کی کراہت یا تو اسی امداد کی وجہ سے ہے یا... آپ نے خلافاً لیہود مکروہ فرمایا۔ **باب التکبیر علی الجنازۃ** "قولہ کبر خمساً" یہ منسوخ ہے۔ کیونکہ آپ کا آخری فعل چار تکبیروں کا تھا۔ نجاشی پر آپ نے چار تکبیریں پڑھیں۔ زید بن ارقم ہمیشہ چار کہتے تھے۔ اکثر ائمہ اسی کو لیتے ہیں۔ ایک مرتبہ پانچ کہہ دیں تو لوگ چونکے کیونکہ معمول بہا چار ہی تھیں[۳]۔ **باب** "فاتحہ بہ نیت قراءت میت پر پڑھنا ناجائز ہے جو لوگ منع کرتے ہیں ان کا یہی مطلب ہے۔ باقی بہ نیت دعا و ناجائز ہے آپؐ یا صحابہ بہ نیت دعا و پڑھتے ہوں گے **باب** نماز جنازہ وادخال فی اللحد فی الاوقات الثلثۃ" مکروہ ہے عند الجمہور **باب** صلوٰۃ علی الطفل" کی روایت میں راکب کو خلف جنازہ رہنے کے حکم سے معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگ حاملین جنازہ نہ ہوں وہ

---

[۱] یا حاملین میں سے نہ ہوں بلکہ بیان جواز کے لئے کیا ہو اور اس کے حنفیہ بھی منکر نہیں خلاف صرف اولویت میں ہے۔ ۱۲

[۲] رکوب خلف الجنازہ مکروہ ہے واپس ہوتے ہوئے مکروہ نہیں۔ کیونکہ اب جنازہ ہی نہیں۔ ابو ماجد اگرچہ مجہول ہیں لیکن اور کسی قسم کی ان میں خرابی نہیں۔ بڑے بڑے محدثین سفیان ثوری و ابن عیینہ و شعبہ جیسے ان سے روایت کرتے ہیں۔ ۱۲

[۳] اگر امام جماعت کا مذہب پانچ کا ہو تو مقتدی بھی پانچ کہہ لے۔ ۱۲

پیچھے رہیں" والراکب ایضاً لا یرید الحمل" **باب الصلوٰۃ علی المیت فی المسجد** "قولہ صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی سہیل فی المسجد" عند الشوافع مسجد میں جائز ہے۔ اور یہ ان کی دلیل ہے۔ امام صاحب منع فرماتے ہیں۔ کیونکہ آپؐ کا قول ہے "فلا شئ لہ" "حضرت عائشہؓ نے اپنے شریک ہونے کی وجہ سے ہر چند چاہا اور اصرار کیا کہ جنازہ مسجد میں لایا جائے لیکن صحابہ نے ہرگز نہ مانا۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا آخری قول اور فعل ممانعت کا تھا۔ علاوہ ازیں قول کو فعل پر ترجیح ہوتی ہے" **باب قیام الامام** "عند الامام جنازہ مرد کا ہو یا عورت کا صدر کی محاذاۃ میں کھڑا ہو۔ اس حدیث میں وسْط اگر بالسکون لیں تو امام کو کچھ جواب دینے کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ اس کے معنیٰ مطلق درمیان کے ہیں۔ اور اگر وَسَط بالفتح پڑھیں جس کے معنیٰ نصف حقیقی کے ہیں تو یہاں کا فرمانا اندازہ سے ہوگا۔ کیونکہ میت کی پوشیدگی کی وجہ سے عین وسط متعین کرنا مشکل ہے۔ پس اندازہ میں کمی زیادتی ہو سکتی ہے۔ حضرت انسؓ کے فعل در بارہ قیام علی الجنائز کو اگر ظاہر پر رکھیں تو یہ کہیں گے کہ چونکہ اس جنازہ پر گہوارہ وغیرہ نہ تھا زیادہ تستر نہ ہونے کی وجہ سے وسط میں کھڑے ہوئے" **باب الصلوٰۃ علی الشہید** [ص۱۶۸] "ترک صلوٰۃ کی روایتیں شوافع کی مستدل ہیں۔ بعض روایات سے صلوٰۃ ثابت ہے۔ مثلاً صلوٰۃ علی الحمزہؓ۔ پس بصورتِ تعارض اول① تو بہ نسبت نافی کے قولِ مثبت اولیٰ ہے۔ دوسرے② قیاس سے بھی روایات صلوٰۃ کو ترجیح ہونی چاہیے۔ بخاری وغیرہ کی بعض روایات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ترک صلوٰۃ پہلے تھا بعد میں پڑھی جانے لگی۔ پس اس طرز پر ناسخ و منسوخ ہوں گے۔ ایک قبر میں چند میت رکھنے جائز ہے عند الفقہاء۔ اگر ان کے درمیان میں کپڑا وغیرہ حائل نہ ہو تو مٹی ہی حائل کردیں" **باب الصلوٰۃ علی القبر** [ص۱۶۸] "اگر باصلوٰۃ مدفون ہوا تو عند الجمہور جائز نہیں۔ عند البعض جائز ہے۔ اور اگر بلا صلوٰۃ دفن کیا گیا۔ تو

بالاجماع جائز ہے۔ لیکن مدت میں چند اقوال ہیں[1]۔ لیکن یہ تو سب کہتے ہیں کہ جب تک نعش میں فساد نہ آئے جائز ہے۔ لہٰذا ہو المختار۔ آپ نے جو یہاں[2] پڑھی اس کے چند جواب ہیں۔ یا یہ کہ استغفار تھا یا یہ کہ آپ کی خصوصیت تھی۔" **باب الصلوٰۃ علی النجاشی** ص۱۶۹" عمدہ جواب یہ ہے کہ یہ آپ کی خصوصیت ہے۔ بعضوں نے یہ تاویل کی ہے کہ جنازہ آپ کے سامنے بذریعۂ ملائکہ حاضر کر دیا گیا تھا۔ اور اصل یہ[3] ہے کہ نماز حاضر کے لئے ہے۔ اس سے جواز صلوٰۃ علی الغائب پر استدلال لانا درست نہیں۔ کیونکہ یہ آپ کی خصوصیت سے ہے۔" کصلوٰتہ علی قبرام سعد بعد شہر" اور یہ کہنا درست نہیں کہ نجاشی کی نماز پہلے نہ پڑھی گئی ہوگی کیونکہ وہ تو کھلم کھلا مسلمان ہو گئے تھے۔ اکثر صحابہ وہاں موجود تھے ضرور نماز پڑھ کر دفن کیا ہوگا۔ " **باب القیام للجنازۃ** ص۱۶۹" یا تو فزعاً للموت تھا۔ یا تعظیم لحق المسلم۔ یا تعظیم للملائکہ یہودیہ کے جنازہ کے لئے کھڑے ہوئے تاکہ سر سے اونچا ہو کر نہ جائے۔ لیکن اب قیام منسوخ ہے۔" **باب اللحد والشق** ص۱۶۹" لنا سے مراد یا تو آپ کی

---

[1] یعنی عند البعض یک ماہ ہے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی بعد ایک ماہ کے پڑھی اور سب سے زیادہ مدت ہے اور عند البعض دس سال ہے۔ عند الحنفیہ جب تک فساد کا ظن غالب نہ ہو جائز ہے۔ (وقدرہ بثلثۃ ایام)۱۲

[2] یعنی قبرام معدٍ اور جس کی نسبت قبراً منتبذاً آیا ہے باوجودیکہ دونوں واقعے ایسے ہیں جن میں پہلے نماز پڑھی جا چکی تھی۔ پھر آپ نے جو یہاں پڑھی اس کے۔ الخ ۱۲

[3] امام صاحب کی اصل و قاعدۂ کلیہ یہ ہے کہ جنازہ سامنے ہو اور معلوم ہو جائے۔ پس اگر جنازہ غائب ہو یا فاسد ہو گیا ہو تو جائز نہ ہوگا اور خلاف اصل ہوگا۔ اب اس کلیہ کے مخالف جو کوئی واقعۂ جزئیہ ہو اس کی تاویل کرنی بہتر ہے۔ چنانچہ صلوٰۃ علی النجاشی میں اگر تاویل کشف واحضار وغیرہ کی کی جائے تو یہ واقعہ صلوٰۃ علی الغائب میں داخل ہی نہ ہوگا۔ تاکہ قاعدۂ کلیہ کے مخالف ہو۔۔ یہ اور ایسے ہی صلوٰۃ علی قبرام سعد بھی ماؤل ہے۔۱۲

ذات یا اہلِ مدینہ اور لغیر قاسے مراد اہلِ مکہ یا عامۃ المسلمین۔ یعنی لحد مناسب ہے۔ جواز میں کوئی کلام نہیں لیکن بہتر لحد ہے۔ کیونکہ آپ کو بھی لحد ملی۔" **باب قطیفة**" دیگر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ چادر نکال لی گئی۔ پس میت کے نیچے کپڑا وغیرہ بچھانا بہتر... نہیں۔" **باب تسویة**" یا یہ معنیٰ کہ حد معین کے برابر کر دو اور اگر اس کے ظاہری معنیٰ لیں کہ زمین کے برابر کر دو تو اس وقت زجر تہدید پر محمول ہوگا۔ کیونکہ لوگ حد سے زیادہ بلند کر دیا کرتے تھے۔" **باب کراهیة الجلوس**" جلوس سے یا تو قضاءِ حاجت مراد لو تب تو نہی بنا بر تحقیر ہے۔ یا اعتکاف ومجاورت لو تو اب بنا بر غایت تعظیم ہے۔ باقی مطلقاً جلوس اور مرور جائز ہے۔ مٹی ڈالنی قبور پر جائز ہے۔ تجصیص وکتابت ناجائز۔" **باب زیارة القبور**" اول مطلقاً منع فرمایا خواہ مرد ہوں خواہ نساء۔ بعدہٗ " **فزوروها**" فرمایا اس سے عند البعض تو آپ نے رجال ہی کو فرمایا اور عند البعض مطلقاً۔ لیکن مجوزین بھی عورتوں کے لئے خلاف مصلحت سمجھتے ہیں۔ اور گو حضرت عائشہؓ کا مذہب اجازت کا ہے لیکن اس کو پسند نہیں کرتیں۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ کے قصہ "ولو شہدتک الخ" سے معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ وہ اپنے اس فعل پر رویا کرتی تھیں۔" **باب ثناء المیت**" ثناء خیر موجب دخول جنت ہے۔ بشرطیکہ ثناء کرنے والا کوئی مقبول بندہ ہو۔ اور میرے نزدیک تو ایک کی بھی ثناء کافی ہے بشرطیکہ کوئی مقبول بندہ ہو اور واقع میں مقبول بندے تو اسی کی ثناء کرتے ہیں جو لائق دخول جنت ہو۔" **باب**" من تقدم ولد کا ثواب بعض نے کہا ہے کہ صغیر ہی پر منحصر نہیں۔ "**الا تحلة القسم**" اس کے اچھے معنیٰ یہ ہیں کہ "وان منکم الا واردها" کے پورا کرنے کو تھوڑا سا عذاب ہوگا۔ کیونکہ ارشاد باری پورا ہونا ضرور ہے۔ اور بعضوں نے کنایہ قلت سے لیا ہے۔" **باب**" من احب لقاء اللہ۔" حضرت عائشہؓ

لہ: چھوٹی سی چادر پلہ دار جیسے جانماز وغیرہ۔ شقران صرف بچھا دینے کو کہتے ہیں۔ ۱۲

کو شبہ ہوا کہ ہم تو موت کو مکروہ سمجھتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ اعتبار خاتمہ کا ہے مومن کو خاتمہ کے وقت بشارتِ رحمۃ اللہ اور انکشافِ حالات ہوتا ہے تو لقاء اللہ اور موت کو محبوب جانتا ہے۔ اور بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ موت طبعاً مکروہ ہے اور عقلاً مرغوب۔ کیونکہ عقل جانتی ہے کہ اس کا نتیجہ بہت اچھا ہے۔" **باب** ص۱۷۱ "قاتل نفس اور صاحبِ دین پر آپ نے نماز زجراً نہ پڑھی۔ تا کہ لوگوں کو عبرت ہو اور باز آئیں۔" **باب الموت یوم الجمعۃ** ص۱۷۳ "بے شک یوم جمعہ میں ذاتی برکت اتنی ہے کہ عذاب کو بالکل معاف کرا دے۔ لیکن اگر دوسرے امور اس کے اصلی اثر میں کمی کر دیں یا روک دیں تو دوسری بات رہی۔ **ابواب النکاح** ص۱۷۴ "امام صاحب کے نزدیک عبادات میں سے ہے تو مساجد میں اولیٰ ہوا۔ اور عند البعض معاملات میں سے ہے تو مسجد میں اولیٰ نہ ہوا" **باب** ص۱۷۵ "بہ نیت اعلان دف بجانا درست ہے مگر اچھا نہیں۔" **باب** "لم یضرہ الشیطان" "یعنی ضرر عظیم نہ پہنچائے گا۔ یا مس شیطان عند الولادت سے محفوظ رہے گا۔ **باب الولیمۃ** ص۱۷۵ "وزن نواۃ پر نکاح کیا یعنی مہر معجل اس قدر تھا مہر مؤجل اس کے علاوہ ہوگا" "طعام یوم الثالث سمعۃ" ص۱۷۵ یعنی متصل تین روز تک جاری رکھنا۔ اس میں نام آوری اور شہرت مقصود ہوتی ہے۔ یا یہ کہ بناء کے بعد ولیمہ کر دے۔ اگر نہ ہو سکے تو دوسرے روز کر دے۔ یہ ضروری نہیں کہ تیسرے روز اور بعد مدت بھی کرے۔ کیونکہ کچھ قرض تو نہیں جو اس قدر اہتمام کیا جائے۔" **باب نکاح شوال** ص۱۷۵ "جاہلیت میں چونکہ اس مہینہ میں نکاح کو برا سمجھتے تھے اس وجہ سے اس مہینہ میں اچھا سمجھا گیا۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اس کو بہت مرغوب جانا۔" **باب لا نکاح الا بولی** ص۱۷۶ "امام صاحب کے نزدیک نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر ولی کوئی خرابی دیکھے تو فسخ کر سکتا ہے۔ اول تو یہ روایت (۱) قابل عمل نہیں اور پھر بعض روایات اس کے مخالف ہیں۔ آپ کے زمانہ میں نکاح بلا ولی منعقد ہوا۔ اور پھر باقی بھی رہا۔ جیسے حضرت عائشہؓ کی برادر زادی کا قصہ ہے کہ عبد الرحمٰنؓ نے پسند تو نہ کیا مگر حضرت

عائشہؓ کے مجوزہ نکاح کو فسخ کرنا بھی مناسب نہ سمجھا اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہؓ سے نکاح کیا اور ان کا کوئی ولی موجود نہ تھا۔ علاوہ ازیں اگر اس روایت کو قابل عمل بھی سمجھیں تو کیا ضروری ہے کہ وہی معنٰی لئے جائیں جو شوافع لیتے ہیں۔ بلکہ مراد (۲) عدم لزوم ہے یعنی یہ نکاح لازم البقاء نہیں۔ چنانچہ "لا بیع بین المشتری والبائع مالم یتفرقا" میں شوافع بھی عدم لزوم مراد لیتے ہیں۔ جن حضرات کا مذہب "لا نکاح الا بولی" ترمذی کہتے ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ امام صاحب کے موافق (۳) ہوں اور عدم لزوم مراد لیتے ہوں۔ یا "لا" سے نفی افضلیت کی ہے یعنی آپ اس قسم کے نکاح کو پسند نہیں فرماتے کیونکہ وہ ناقصات عقل ودین ہیں۔ بلا ولی بہتر نہیں ہے کہ اپنے آپ نکاح کر بیٹھے۔ جیسا کہ بیع میں وارد ہے کہ عورت کی بیع نہیں جب تک وہ اپنے زوج سے نہ پوچھ لے۔ حالانکہ زوجہ کی بیع بلا اذن زوج بھی تام ہو جاتی ہے۔ کیونکہ عورت کا تصرف اپنی مملوک شے میں ضرور نافذ ہوتا ہے۔ مگر چونکہ بیع میں خسارہ کا اندیشہ ہے اور نکاح میں بھی کسی غلطی میں پڑنے کا خوف تھا اس لئے آپ نے بتاکید منع فرمایا۔ اور نیز اگر امر نکاح عورتوں کو تفویض ہوگا تو مفضی الی الزنا ہو جائے گا۔ اور نیز نکاح میں اعلان چاہیئے یہ کیا کہ خفیہ نکاح کر لیں کہ ولی کو بھی خبر نہ ہو۔ "باطل باطل" یعنی غیر مرضی ولیس بلازم او قریب بالفسخ والبطلان۔ اور ایک جواب وہی ہے جو اصولی لکھ رہے ہیں کہ حدیث کا آیت "حتی تنکح زوجا غیرہ" کے ساتھ تعارض ہوا تو حدیث کو چھوڑ دیا۔ امام بخاری کا مذہب بھی انعقاد نکاح ہی کا ہے۔ باقی وہ ان روایتوں سے نہیں لیتے۔ کیونکہ وہ تو ایسی روایتوں کے پڑوس میں بھی نہیں بستے۔ "باب البینۃ" صـ ۱۲۷ "عندنا الامام دو عورت اور ایک مرد کی شہادت سے بھی نکاح درست ہے۔ عند الجمہور یہ بھی ضروری ہے کہ دونوں گواہ معًا سنیں۔ امام مالک کے بعد دیگرے بھی جائز کہتے ہیں۔" "باب الاستیمار من البکر والثیب" "لا تنکح الثیب الخ" صـ ۱۲۸ یہ امام صاحب کی دلیل ہے کہ علت جبر صغر ہے نہ کہ بکر۔ امام شافعی صاحب علت جبر بکارت کو فرماتے

ہیں لیکن یہاں باکرہ سے بھی اجازت ضروری فرمائی گئی۔ اس سے صاف معلوم ہو
گیا کہ علت جبر صغر ہے۔" وان زوجہا الاب " ترمذی کے فرمانے سے ظاہر ہو گیا کہ
نکاح موقوف بھی جائز ہے " **باب اکراہ الیتیمة** [۱۶۸] " مراد اس سے بالغہ
ہے اور باعتبار ما کان اور قرب زمان کے یتیمہ فرمایا گیا ہے چنانچہ " وان ابت فلا
جواز علیہا[۱] " سے صاف ظاہر ہے۔" **باب الولیان یزوجان** [۱۶۹]
فهی للاول منهما " یہ اس وقت ہے کہ ہر دو ولی مساوی درجہ کے
ہوں۔ ورنہ اعتبار اقرب کی ترویج کا ہوگا یا " فهی للاول منهما " میں اول سے مراد اقرب
ہو یعنی اول فی الرتبہ پس اختلاف مراتب اولیاء کے وقت جو حکم ہے وہ اس
سے معلوم ہوگیا۔" **باب نکاح العبد** [۱۷۰] " بلا اجازت مولیٰ موقوف رہے
گا۔" **فهو عاهر** " تشدداً و تغلیظاً فرمایا گیا ہے کہ بلا اجازت نہیں چاہیے۔" **باب
مهور النساء** [۱۷۱] " شوافع اور بعض ائمہ نکاح کو مثل بیع کے فرماتے ہیں کہ جیسے
اس میں اقل و اکثر کی حد نہیں مہر میں بھی نہیں۔ البتہ اتنا مہر ہو کہ معاوضہ ہو جائے۔
امام مالکؒ اور امام صاحبؒ اس میں تو متفق ہیں کہ مہر کے لئے حد مقرر ہے لیکن
مقدار میں اختلاف ہے۔ امام مالکؒ ربع دینار کو اقل درجہ کہتے ہیں۔ اور امام صاحب
دس درہم[۲] کو۔ جن روایات میں نعلین و خاتم حدید کا ذکر ہے وہ مہر معجل پر محمول
ہیں۔ قرآن کی سورتوں پر جو نکاح ہوا حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ سورتیں مہر نہ تھیں ملکہ ان کے
حفظ کی وجہ سے (۱) نکاح کرا دیا گیا تھا۔ کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ (۲) بؔ کو معاوضہ ہی کے لئے
لیں۔ بلکہ سببیہ بھی بن سکتی ہے۔ اور بہتر یہ ہے کہ خصوصیت شارع علیہ السلام پر
محمول ہو۔ چنانچہ وہ عورت اپنے نفس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کر چکی تھی۔
آپ نے کسی وجہ سے قبول نہ فرمایا۔ پس جیسا آپ کو بلا مہر اس سے نکاح کر لینا جائز
تھا اسی طرح دوسرے سے بلا مہر نکاح کر دینا جائز ہوا۔ چنانچہ آپ کا اس عورت
سے مشورہ اور اجازت نہ لینا اس پر دال ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ قرآن میں
" **بأموالكم** " وارد ہے اور ظاہر ہے کہ ادنیٰ شے کو کوئی مال نہیں کہتا۔ چنانچہ

---

[۱] ای فلا تعدی علیہا ولا اکراہ ۱۲ ط [۲] یعنی دو تولہ ساڑھے سات ماشہ چاندی ۱۲ ط

حلف بالمال میں کم از کم تین[۳] درہم دینے واجب ہوتے ہیں، شوافع نے مال کے ساتھ ذریعۂ مال کو بھی مہر بتایا، چنانچہ تزوج بعد العتق میں اسی وجہ سے صرف عتق کو مہر کہتے ہیں، کیونکہ یہ ذریعۂ مال ہے۔ لیکن امّ سُلَیمؓ کے قصہ میں شوافع کو دقت ہوگی، کیونکہ ان کے زوج کا صرف مسلمان ہونا مہر قرار دیا گیا تھا حالانکہ نہ وہ مال ہے نہ ذریعۂ مال۔ حنفیہ اس قسم کی صورتوں کو نکاح بلا مہر پر محمل کرتے ہیں۔ گو مہر مثل واجب کراتے ہیں، مگر نکاح کے تو قائل ہیں۔ لیکن معلوم نہیں کہ شوافع شغار میں عدم جواز کے کیوں قائل ہوگئے۔ "باب[۱۸۰] "نکاح حلالہ منعقد ہوجاتا ہے۔ البتہ مذموم ہے۔ لعنت سے یہ نہیں لازم آتا کہ نکاح ہی منعقد نہ ہو۔ البتہ حلال طیب نہیں " لانہ حرام دون حرام "۔ باب[۱۸۱] "نکاح متعہ بالاجماع منسوخ و حرام ہے۔ امام زفر موقت کو جائز کہتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ شرط تو قیت لغو ہوجائے گی۔ اور نکاح جائز ہوجائے گا۔ متعہ کا نسخ دو مرتبہ ہوا ہے۔ ایک مرتبہ خیبر میں اور ایک مرتبہ جنگ اوطاس میں۔ بعض علماء صرف ایک دفعہ نسخ مانتے ہیں۔ عبداللہ بن عمرؓ اور ابن عباسؓ کی رائے پہلے عدم نسخ کی تھی لیکن انہوں نے رجوع فرمانا بھی مروی ہے۔" باب الشرط فی النکاح[۱۸۲] "عند الامام اس قسم کی شروط داخل عقد نہیں۔ پس اگر دفا نہ کرے تو نکاح میں کچھ خلل نہ ہوگا اور جس سے شرط کی تھی اس پر دوسرا نکاح کر لینا یا اس کو اس شہر سے دوسری جگہ لے جانا جائز ہوگا۔ البتہ وعدہ خلافی کا گناہ ہوگا۔" باب من اسلم ولہ عشرۃ[۱۸۳] "عند الشوافع و دیگر ائمہ مطلقاً چار کو پسند کر کے رکھ لے۔ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ چار باقی رہیں گی جو نکاح کی ترتیب میں مقدم ہوں گی۔"

"ان یتخیر اربعًا[۱۸۴]" کے وہ یہی معنی فرماتے ہیں کہ چار سابقہ کو پسند کر لے اسی طرح اختین میں جو قدیم النکاح ہوگی وہ باقی رہے گی۔" باب الخطبۃ علی الخطبۃ[۱۸۵] "" و کذا البیع علی البیع " اس وقت مکروہ ہے۔ جبکہ مخطوبہ اور بائع کی رضا خاطب و بائع اول کے ساتھ معلوم ہوتی ہو۔ چنانچہ

فاطمہ بنت قیس رضؓ کو آپ نے اسامہ رضؓ کا پیام دیا کیونکہ پہلے خاطبین سے رضامعین نہ ہوئی تھی "۔ **باب** " قولہ نہی عن ثمن الکلب "[205] یہ اس وقت کا حکم ہے۔ جب آپ نے قتل کلاب کا حکم فرمایا تھا اور انتفاع کی ممانعت۔ بعد میں جب آپ نے انتفاع کی اجازت دی تو بیع بھی جائز ہوگئی "۔ **باب قسمۃ البکر والثیب** [183] " بالاتفاق مسنون ہے۔ دوسرا نکاح اگر باکرہ سے کرے تو اس کے پاس سات شب رہے اور اگر ثیبہ سے کرے تو اس کے پاس تین روز رہے۔ لیکن اس کے بعد امام صاحب فرماتے ہیں کہ پھر اسی قدر ہر ایک کے لئے تقسیم کرے۔ اور شوافع و دیگر ائمہ کہتے ہیں کہ اس کے بعد علیحدہ تساوی شروع ہو گی۔ یہ سات روز اور تین روز مستثنیٰ ہوں گے "۔ **باب** " اسلام احد الزوجین [184] کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے گا۔ اگر اسلام لائے تو نکاح باقی رہے گا اور اگر انکار کرے تو نکاح ٹوٹ جائے گا۔ خواہ یہ اقرار و انکار عدت میں ہو یا بعد العدت یہ حکم دار الاسلام کا ہے۔ کیونکہ دار الحرب میں عدت تک انتظار ہوتا ہے اور بعد عدت ٹوٹ جاتا ہے "۔ **باب الوفات قبل الدخول** [184] " امام صاحب نے حدیث پر عمل فرمایا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا قیاس بھی عبداللہ بن مسعود رضؓ کے قیاس کے موافق ہوگا۔ ہاں امام شافعی نے ابن مسعود رضؓ کے قول کو خلاف قیاس سمجھا اور حدیث کو ضعیف۔ ہاں جب حدیث کی صحت کا ثبوت پہنچا تو مان گئے لیکن ان کا قیاس وہاں تک نہ پہنچا۔ دیکھیئے ابن مسعود رضؓ کا قیاس نص کے موافق ہوا۔ حالانکہ نص خود مخالف قیاس نظر آتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ کوئی نص واقع میں خلاف قیاس نہیں ہوتی بلکہ یہ ہمارے قیاس کا نقصان ہے "۔ **باب لاتحرم المصۃ ولا المصتان** [185] " عشر رضعات تو بالاتفاق منسوخ ہوا۔ اب خمس رضعات کو شوافع نے لیا۔ امام احمد نے ظاہر حدیث کی وجہ سے تین کو محرم ٹھہرایا۔ رہے حنفیہ سو انہوں نے آخر تک پہنچا کر چھوڑا کہ مطلقاً محرم ہے۔ اس بارہ میں توسع سے تنگی اور قلت کی طرف رجوع ہو رہا

سہ بیع علی البیع کی مناسبت سے بیع الکلب کی ممانعت کو بھی یہاں ذکر فرما دیا ہے۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ محمد طاہر رحیمی

ہے۔ کوئی درمیان میں رہا اور کوئی کسی جگہ۔ ہاں حنفیہ آخر تک ساتھ رہے اور مطلقاً محرم قرار دے کر چھوڑا"۔ "**باب شہادۃ المرأۃ الواحدۃ**"۔ اس موقع پر یا تو آپ کو بذریعہ الہام و وحی معلوم ہو گیا ہو۔ یا آپ کی خصوصیت[۵] ہو۔ غرض فقبلہ لشہادۃ واحدہ جائز نہیں۔ حرمت رضاع[۱۸۶] عند الامام تین[۳] ماہ تک ثابت ہوتی ہے۔ بعض کے نزدیک دو برس اور بعض نے چار برس اور بارہ برس بھی فرمائے ہیں"۔ "**یذہب مذمۃ الرضاع**"[۱۸۶] سے یہ غرض نہیں کہ اُس کے بعد سلوک و احسان کی ضرورت نہیں بلکہ اُس قدر تو ضرور ہی باقی رہتا ہے باقی حسبِ موقع سلوک بھی کرتا رہے۔ تعظیم مرضعہ بہتر ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس میں آپ کی مرضعہ (حلیمہ) کی بیٹی آئی تھی، خود مرضعہ نہ تھیں"۔ "**باب خیار الامۃ**"[۱۸۶] اس بارہ میں ہر دو قسم کی روایات موجود ہیں۔ بعض سے زوج بریرہؓ کا حُر ہونا معلوم ہوتا ہے اور بعض سے عبد۔ امام صاحب ائمہؒ کو ہر حالت میں خیار دیتے ہیں، خواہ زوج حُر ہو یا عبد۔ شوافع عبد ہونے کی حالت میں خیار دیتے ہیں۔ اس بارہ میں شوافع کے دلائل حنفیہ کو مضر نہیں، البتہ حنفیہ کی حجت نہیں بن سکتی۔ لیکن حنفیہ کے دلائل شوافع کو مضر ہوں گے۔ اگر تعارض کو قاعدۂ اصول کے موافق رفع کیا جائے تو قولِ مثبت[۱] نافی سے اولیٰ ہوتا ہے کیونکہ جب ان کا ابتداءً عبد ہونا مسلّم ہے تو حُر کہنے والا مثبت ہو گا۔ یا تعارض[۲] نہ مانا جائے کیونکہ زوج بریرہؓ قبل عتق بریرہ عبد بھی تھے اور حُر بھی۔ البتہ عبد تو عتق بریرہؓ سے بہت پہلے تھے۔ اور عتق بریرہ سے کچھ پہلے حُر بھی ہو گئے تھے۔ اور پھر عتق بریرہ تک حُر ہی رہے۔ اب رُواۃ نے اُن کو عبد صرف پتہ و نشان کے لئے بتلایا ہے۔ جیسے یوں کہیں کہ ہم فلاں شخص سے ملے تھے اور وہ مدرسہ کے طالب العلم تھے تو اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ بوقت ملاقات بھی طالب علم ہی ہوں۔ وقس ہٰذا علیٰ ہٰذا"۔ "**باب الولد للفراش**" امام صاحب نے ظاہر حدیث پر اس طرح عمل کیا کہ اگر زوجین مشرقین میں بھی ہوں تو ثبوت نسب ہو جائے گا۔

---

[۵] یا یہ احتیاط و تقوای پر محمول ہے۔ ۱۲ محمد طاہر رحیمی

بعض علماء نے امام کے مذہب کی اس طرح توجیہ کی ہے کہ ممکن ہے کہ تلاقی زوجین باوجود بُعد المشرقین بطور خرق عادت ہو جائے۔ لیکن جب نص موجود ہے
پھر اس قسم کی تاویل کی ضرورت ہی کیا ہے۔ عبد ... بن زمعہ کے قصہ کا
فیصلہ جو آپ نے فرمایا اُس سے صاف امام کا مذہب ثابت ہوتا ہے۔ اور
معلوم ہو جاتا ہے کہ "الولد للفراش" کی کس قدر رعایت ہے۔ "باب یری
المرأۃ فتعجبہ" ص۱۸۶ "یہ علاج اُن کے لئے ہے جن کی طبع سلیم ہو۔ اور
جن کی خواہش خباثت نفس سے ہو اُن کا یہ علاج نہیں بلکہ اُن کا علاج یہ ہے کہ
اشیاء مرغوب سے بالکل اجتناب کریں" "باب سفر المرأۃ
وحدھا" ص۱۸۷ "سفر ثلثۃ ایام بلا محرم کے حرام ہے اور اس سے کم مدت
کا سفر حرمت میں کم ہے" "ھذا ھو المراد من الحدیث المذکور فی ھذا الباب"
"باب الدخول علی المرأۃ" "اس دخول سے وہ دخول مراد ہے
ص۱۸۸ جس کی ممانعت روایات میں بالفاظ "لا یخلون رجل بامرءۃ"
"او کما قال" آئی ہے۔ ورنہ جس مکان میں عورت ہو اس میں جاتے رہنا مطلقاً
ممنوع نہیں۔ خصوصاً جبکہ وہاں کوئی اور بھی ہو" "باب طلاق الحائض" ص۱۸۹
عند الحنفیہ اگر تین (۱) اطہار بلا جماع میں طلاق دے گا تب سنی ہو گی اور اگر ایک (۲) ہی
طہر میں دے تو بھی حسن ہے۔ اور حالت (۳) حیض میں بہت مذموم ہے لیکن واقع ہو
جاتی ہے اور رجعت واجب ہے۔ چنانچہ آپ نے رجعت کا حکم فرمایا۔ اس
سے ایقاع طلاق صاف ظاہر ہے۔ بعض اہل ظاہر کے نزدیک طلاق حیض میں واقع
ہی نہیں ہوتی۔ وھو بعید" "باب المطلقۃ ثلثا" ص۱۹۰ "اس کے سکنیٰ و
نفقہ میں امام کا وہی مذہب ہے جو حضرت عمرؓ کا تھا۔ یعنی نفقہ و سکنیٰ دونوں واجب
ہیں۔ شوافع نے سکنیٰ کو تو واجب کہا لقولہ تعالیٰ "لا تخرجوھن من
بیوتھن" اور نفقہ کو ساقط کر دیا۔ لیکن حنفیہ بعض آیات کے اشارہ سے اور
روایات سے نفقہ کو بھی ثابت کرتے ہیں۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ کیا فاطمہؓ خدا

سے نہیں ڈرتی ہو جو اس قسم کی روایت کرتی ہو۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ فاطمہؓ کو سکنیٰ اس لئے نہ دلوایا گیا کہ وہ زبان دراز تھیں۔ گو اصل سے واجب ہے۔ یہ سب خلافِ مطلقۂ ثلاث اور غیر حامل میں ہے کیونکہ حاملہ و ما دون الثلث میں بالاتفاق نفقہ و سکنیٰ دونوں واجب ہیں۔

باب الطلاق قبل النکاح تعلیقِ طلاق و عتاق بالنکاح والشراء عند الامام جائز ہے۔ اور بعض ائمہ بھی متفق ہیں۔ ہاں یہ طلاق و عتاق غیر مملوک میں نہیں۔ کیونکہ وقتِ وقوع تو شراء اور نکاح کے بعد ہے نہ پہلے۔ غرض عند الامام محلیۃ وقت وقوع ہونی چاہیئے نہ عند التعلیق۔ البتہ امام شافعی بعض صورتوں میں غیر مملوک کو بھی آزاد کرا دیتے ہیں۔ مثلاً ایک غلام کے ہزار حصے ہوں تو ایک حصہ کو آزاد کرنے سے نو سو ننانوے حصے بھی ان کے یہاں فوراً آزاد ہو جائیں گے۔ یہ عتق ملا یملک نہیں تو کیا ہے۔ اب شوافع کا عمل اِس حدیث پر کہاں ہوا جو ترمذی نے "والعمل علیٰ ہٰذا" میں اور علماء کے ساتھ شوافع کو بھی شمار کر دیا۔ امام صاحب بالآخر اس کو آزاد کرتے ہیں لیکن نہ بالفعل بلکہ یا تو باعتاق الشریک الثانی یا بالسعی وغیرہ"

باب طلاق الامۃ ۱۹۱ امام صاحب کا مذہب تو بالکل حدیث کے موافق ہے۔ لیکن شوافع کا مذہب بھی ترمذی ہی کہتے ہیں۔ اور کتب فقہ میں جو شوافع کا مذہب لکھا ہے وہ یہ ہے کہ وہ زوج کی حُریت و عدم حُریت کا اعتبار کرتے ہیں۔ یا تو روایتیں اُن کے مذہب کی دو ہوں گی۔ یا نقلِ مذہب میں کسی سے غلطی ہوئی۔ اگر وہی مذہب ہے جو کتب فقہ میں مذکور ہے تو حدیث شوافع پر حجت ہوئی۔ اور اگر حنفیہ کے مذہب کے موافق ظاہر حدیث پر عمل ہے تو پھر "عدتہا حیضتان" کو کیوں نہیں قبول کر لیتے یعنی اعتبارِ طلاق بالنساء اور عدت بالحیض ان دونوں باتوں میں یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہے۔ اور شوافع پر حجت ہے۔

باب الخلع ۱۹۱ عند الجمہور خلع کی عدت تین حیض ہیں کیونکہ وہ بھی ایک قسم کی طلاق ہے۔ چنانچہ ایک روایت میں "الخلع طلاق" وارد ہے اور آیت سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے۔ پس یہ حدیث

عند الحنفیہ متروک العمل ہے۔ شوافع اور بعض ائمہ ایک حیض کی عدت کے قائل ہیں،
لیکن اس روایت میں ان کے مذہب کی کوئی دلیل نہیں۔ کیونکہ وہ تو عدت
بالاطہار فرماتے ہیں۔ اس میں اگر ہے تو حیض واحد ہے نہ طہر واحد۔ اور یہ بھی احتمال
ہے کہ حیضۃ کی ت وحدت کے لئے نہ ہو بلکہ جنس و نوع کے لئے ہو۔" باب
الطلاق بامر الاب" ۱۹۱ اگر زوجہ کا قصور ہو تو باپ کی اطاعت کر کے
زوجہ کو طلاق دے۔ اور اگر باپ ناحق ایسا چاہتا ہے تو طلاق نہ دے۔ یہ مطلب معلوم
ہوتا ہے کہ اس حالت میں ضروری نہیں۔" باب طلاق المعتوہ" ص۱۹۲
جنون میں بالاتفاق طلاق نہیں پڑتی اور سُکر میں بعض کہتے ہیں کہ واقع نہیں ہوتی۔
حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر از قسم معصیت ہے تو زجراً طلاق پڑ جائے گی۔ اور اگر
سُکر از قسم معصیت نہیں تو واقع نہ ہو گی۔ بظاہر حدیث۔ غرض اصل تو عند الحنفیہ
بھی عدم وقوع ہے۔ بظاہر حدیث۔ لیکن تشدداً و زجراً واقع کی گئی۔" باب
الحامل المتوفی عنہا زوجہا" اگر آیت" اربعۃ اشہر"
اور وضع حمل میں تعارض تسلیم کر لیا جائے تو وضع حمل کی آیت بوجہ تاخر فی النزول
کے ناسخ ہو گی۔ عدت میں آپ نے کحل کو منع فرمایا اگرچہ بطور دوا ہی ہو۔ کیونکہ ص۱۹۳
اور ادویہ اس کے قائم مقام موجود ہیں۔" باب کفارۃ الظہار" ص۱۹۴ اس
حدیث میں جو مقدار ہے وہ خلاف مذہب ہے کیونکہ تمر عند الحنفیہ ساٹھ صاع
واجب ہیں اور عند الشوافع صرف ایک وقت کے لئے تیس صاع۔ پس مقدار
مذکور فی القصہ شوافع کی مقدار سے بھی کم ہے۔ پس کہا جائے کہ یہ تفسیر راوی
نے اپنی طرف سے کر دی ہے کہ پندرہ صاع کی مقدار تھا۔ گو واقع میں وہ زیادہ
ہو یا مراد آپ کے ارشاد سے یہ ہے کہ یہ مقدار لے کر مع طعام آخر کے مساکین
کو دو۔ چنانچہ بعض روایات میں دوسرے مکتل کا لایا جانا ثابت ہے۔" باب
الایلاء" ۱۹۳ آپ کا ایلاء شرعی نہ تھا بلکہ آپ نے ایک ماہ کی قسم کھائی تھی۔ پس
یہ لغوی ایلاء تھا۔ آپ نے پورا فرما دیا۔ کفارہ وغیرہ واجب نہ ہوا۔ اس صورت

میں اگر مدتِ قسم کو پورا کر دیا تو کفارہ نہ ہوگا۔ اور اگر قسم کو توڑ ڈالا تو کفارہ واجب ہے۔
ایلاء شرعی چار ماہ کا ہے۔ ما کس میں اختلاف ہے۔ شوافع وغیرہ کہتے ہیں کہ چار ماہ
کے بعد زوج کو اختیار ہوتا ہے خواہ طلاق دے یا روک رکھے۔ حنفیہ کے نزدیک چار
ماہ گزر جانے پر خود بخود بائنہ ہو جاتی ہے اور کفارہ نہیں آتا۔ ہاں درمیان میں اگر
نقض و رجعت کر لے تو کفارہ آتا ہے۔ یہ رجعت معتبر ہوگی اور قسم "کأن لم یکن"
ہو جائے گی۔ وہو قول الشوری" آیتِ ایلاء سے ہر ایک کا مدعا بادنیٰ تاویل ثابت
ہوتا ہے۔" **باب اللعان** "۱۹۳۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ متقاسمہ میں تفریق
حاکم ضروری ہے۔ چنانچہ حدیث میں "**و فرق بینہما**" آتا ہے۔ بعض
روایات میں ہے کہ ایک شخص نے بعد متقاسمہ اپنی زوجہ کو تین طلاقیں دیں اور
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع نہ فرمایا۔ معلوم ہوا کہ وہ اس وقت
تک اس کی زوجہ تھی۔ شوافع فرماتے ہیں کہ بعد التقاسمہ خود بخود تفریق ہو جاتی
ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ عورت کی قسم سے پہلے ہی صرف مرد کی قسم پر تفریق ہو
جاتی ہے۔" والعمل علی ہذا " ۱۹۴ کہنا ظاہر ہے کہ الحاق یا م کی نسبت تو درست
ہے۔ باقی تفریق قاضی وعدم ضرورت تفریق میں تو اہلِ علم میں خلاف ہے۔
باب "۱۹۱" متوفی عنہا زوجہا" کو چاہیے کہ ایک خاص مکان میں رہ کر عدت
پوری کرے۔ زوج اور ورثۂ زوج کے اوپر اس کا نفقہ و سکنیٰ نہیں۔ دن میں نکلنا
اپنی حوائج کے لئے درست ہے۔" **ابواب البیوع** ۱۹۲ "جن امور کا حلال و
حرام ہونا مشتبہ ہو ان کا ترک ضروری ہے۔ ورنہ مفضی الی الحرام ہو جاتا ہے۔
اصول میں بھی مسلّم ہے کہ مبیح و محرم کے تعارض میں محرم کو ترجیح ہوتی ہے۔
" کبائر مذکورہ فی الباب" ۱۹۵ منحصر نہیں۔ بلکہ اور بھی ہیں۔ عند البعض جو معاصی شر و
فساد میں کبیرہ کے مشابہ ہیں وہ بھی کبیرہ میں۔ عند البعض کبیرہ و صغیرہ اضافی
ہیں۔ پس توسع ہے۔" **باب التجار** ۱۹۵ "مقربین کے چار درجے ہیں۔
انبیاء۔ صدیقین۔ شہداء۔ صالحین۔ ان کے مراتب میں بھی ترتیب ہے۔ پھر

ان میں سے بھی ہر ایک کے افراد بعضہم افضل من بعض ہیں۔ تجارت کو شوب
بالصدقہ کرنا چاہیئے تاکہ اس میں جو کچھ خطا ہو اس کا کفارہ ہو جائے۔ **باب**
الشراء الی الاجل "عائشہ رض کی حدیث سے جواز بیع الی اجل معلوم
ہو گیا۔ باقی اجل مجہول عند الحنفیہ جائز نہیں۔ بس اس لئے معاملہ لہٰذا میں آپ
نے کوئی مدت بھی مقرر فرمادی ہوگی۔ اور الی المیسرۃ بھی فرمادیا ہوگا۔ ہاں اس
طرح جائز ہے کہ بیع تام اور ثمن معین کر کے اب کہے کہ ثمن پھر دوں گا۔ اِس صورت میں جہالت
اجل عند الحنفیہ بھی جائز ہے اور روایت کا حمل اِس معنیٰ پر بھی درست ہوگا۔ **باب بیع المدبر**"
۱۹۶ شوافع جائز کہتے ہیں دیگر احادیث جو اس بارہ میں آتی ہیں وہ حنفیہ پر حجت ہیں۔ ان کا
جواب دینا پڑے گا۔ لیکن یہ روایت دونوں کے مخالف ہے کیونکہ اس کے یہ لفظ ہیں "دبرہ
فمات فباعہ" بیع مدبر بعد الموت تو کسی کے نزدیک جائز نہیں۔ یہ اختلاف تو حیاتِ مولیٰ میں
ہے پس اِس کو شارع علیہ السلام کی خصوصیت (۱) پر حمل کریں گے اور مشہور جواب اس کا یہ ہے
کہ عبد مدبر مقید تھا (۲)۔ اور مقید کی بیع بالاتفاق جائز ہے۔ مقید مدبر اس کو کہتے ہیں۔
کہ مولیٰ کسی اپنے مرض خاص کی طرف منسوب کرے کہ اگر میں اس مرض میں
مر جاؤں تو تو آزاد ہے۔ اور ایک جواب دار قطنی نے دیا ہے کہ آپ نے اس
کے منافع (۳) کی بیع کی تھی۔ یعنی اس کو اجارہ پر دیا تھا۔ رقبہ کی بیع نہیں کی تھی۔
اب ترمذی کا "والعمل علیٰ ہٰذا" کہنا درست نہیں۔ **باب تلقی الجلب** ۱۹۶
اگر بلا خدیعہ ہو تو جائز ہے، ورنہ ممنوع ہے۔ اختیار فسخ جب ہوگا کہ شرط کر لی ہو۔
خواہ غبن یسیر ہو یا کثیر۔ اور بلا شرط کے فسخ بیع عند الامام نہ ہو سکے گا۔ بیع حاضر
للبادی میں اگر اہل بلد کا ضرر نہ ہو تو جائز ہے۔ بصورت ضرر ممنوع ہے۔ **باب**
المحاقلۃ والمزابنۃ ۱۹۶ اس نہی پر پورا عمل تو حنفیہ کا ہے۔ شوافع
کا عمل نہیں ہے۔ کیونکہ وہ عرایا کو جائز کہتے ہیں جو صراحۃً محاقلہ ہے۔ الغرض شوافع
کہتے ہیں کہ پانچ وسق سے کم میں محاقلہ و مزابنہ درست ہے۔ زیادہ میں نہیں۔
حنفیہ مطلقاً منع کہتے ہیں۔ اور عرایا کو بیع میں داخل ہی نہیں کرتے۔ سلیت اور بقیاء

کا مقابلہ عند الجمہور جائز ہوا۔ اور سعدؓ کے نزدیک ممنوع۔ سعدؓ نے رطب پر قیاس فرمالیا۔ امام صاحب رطب بالتمر کے مبادلہ کو جائز کہتے ہیں۔ غرض تین مذہب ہو گئے۔ ایک (۱) جمہور کا وہ رطب بالتمر کو جائز نہیں کہتے۔ بظاہر حدیث اور سلت بالبیضاً کو جائز کہتے ہیں لقولہ علیہ السلام "اذا اختلف الجنسان فبیعوا کیف شئتم" دوسرا (۲) مذہب سعد بن مالکؒ کا ہے وہ رطب بالتمر کو بوجہ روایت کے ناجائز فرماتے ہیں۔ اور سلت بالبیضاً کو علیٰ قیاس الرطب بالتمر منع فرماتے ہیں کیونکہ سلت بھی بعد ازالہ پوست کم ہو جاتے ہیں۔ جیسے رطب بعد الیبس تیسرا (۳) مذہب امام صاحب کا ہے۔ وہ شعیر بالبیضاء کو جمہور کی طرح بوجہ روایت "بیعوا کیف شئتم" اور بالنظر الی القواعد الکلیۃ جائز فرماتے ہیں۔ اور رطب بالتمر کو بھی جائز فرماتے ہیں۔ وہ جمہور کے اور ظاہر حدیث کے خلاف ہیں۔ فقہاء کو تو امام صاحب اس طرح ساکت کرتے ہیں کہ فرمایئے تمر و رطب مختلف الجنس ہیں یا متفق الجنس۔ اگر مختلف ہیں تو "بیعوا کیف شئتم" اس مسئلہ میں میری مؤید ہے۔ اور اگر متحد ہیں تو سواءً بسواءٍ پوری حجت ہے۔ رہا بقاء تساوی یہ کوئی ضروری نہیں۔ محدثین کہتے تھے کہ جب اس خاص جزئی میں ایک حکم فرمایا گیا تو پھر کسی کلیہ کے تحت میں داخل کر کے خلاف نص کیوں بناتے ہو۔ ان کی تسلی امام صاحب نے اس طرح فرمائی کہ اس روایت میں ابو عیاش (۱) متفرد ہیں اور وہی ضعیف ہیں۔ یہ سن کر محدثین بھی مان گئے۔ اس کے علاوہ غیر صحاح کی روایت غالباً دارقطنی میں ابو عیاش ہی سے مروی ہے اور نسیئۃً (۲) کا لفظ زیادہ ہے۔ اور یہ روایت ابو داؤد میں بھی موجود ہے۔ اب تو کسی جواب کی ضرورت ہی نہ رہی روایت رطب بالتمر پر بھی امام صاحب کا عمل ہو گیا۔ کیونکہ بیع تمر بالرطب نسیئۃً کو وہ بھی منع فرماتے ہیں۔ یا سعدؓ نے استحساناً (۳) منع فرمایا ہو کہ کبھی کسی کو نقصان نہ ہو۔ "باب البیع قبل بدو الصلاح" ص ۱۹۷ ان روایات کو امام صاحب لیتے ہیں جن سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بیع

ؓ مالک کی کنیت ابو وقاص ہے ۱۲ ط

قبل بدو الصلاح ہونا ثابت ہے۔ شوافع اس روایت پر عمل کرتے ہیں حنفیہ کے لئے مرجح احد الروایتین قیاس ہے۔ کیونکہ قبل بدو الصلاح بھی مال متقوم ہوتا ہے۔ یا نہی تنزیہی پر محمل کیا جائے" **باب بیع ما لیس عنده** "ص۱۹۸ اس طرح بیع کرنا ناجائز ہے کہ مبیع موجود ہی نہ ہو۔ ہاں کسی اپنی شی مملوک کی بیع کر دے۔ اگرچہ وہ اس وقت یہاں موجود نہ ہو اور دوسرے وقت ادا کر دے۔ بیع مالم یقبض کو امام صاحب منقول (۱) میں منع فرماتے ہیں۔ اور امام محمدؒ (۲) مطلقاً منقول ہو یا غیر منقول۔ امام مالکؒ اور اکثر حضرات صرف طعام (۳) میں منع فرماتے ہیں۔ اور بعض فرماتے ہیں کہ تمام مکیلات (۴) اور موزونات میں منع ہے اور میں نہیں" **باب بیع الولاء** ۱۹۸ "ولاء سے اگر حق ولاء مراد ہے تو ظاہر ہے کہ وہ عین نہیں۔ اس لئے بیع ناجائز ہے کما فی الحدیث" انما ہی لحمۃ کلحمۃ النسب" اور اگر مال ولاء مراد ہے تو بوجہ عدم موجودگی کے جائز نہیں۔ کیونکہ اس وقت موجود ہے نہ آئندہ ملنے کا یقین ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ مولیٰ ہی غلام سے پہلے فوت ہو جائے" **باب بیع الحیوان** ۱۹۸ "بیع حیوان یداً بید مطلقاً جائز ہے۔ خواہ عوض میں ایک ہو یا دس۔ چنانچہ عبد بن اسودین کی روایت ۱۹۹ سے ظاہر ہے۔ ہاں نسیئۃ بالکل (۱) جائز نہیں۔ خواہ بالتساوی ہو یا متفاضلاً ہٰذا عند الامام۔ عند الشافعی ہر طرح جائز ہے۔ خواہ نسیئۃ (۲) ہو یا یداً بید متفاضلاً ہو یا برابر۔ اُن کی مؤید بھی بعض روایات ہیں۔ وہ اس کو نسیئۃ من الجانبین پر محمل کرتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ جائز کی روایت میں نسیئۃ کے مقابلہ میں یداً بید ہے اور ید بالید کا مقابل مطلقاً نسیئۃ ہو سکتا ہے نہ خاص نسیئۃ من الجانبین اور نیز احادیث ممانعت قولی ہیں اور حدیث جواز صرف فعلی۔ نیز مقابلہ روایتین میں امام صاحب محرم کو ترجیح دیتے ہیں اور شوافع مبیح کو۔ حالانکہ تعارض میں محرم مقدم ہوتا ہے" **باب الحنطۃ بالحنطۃ** "ص۱۹۹ حنفیہ اور جمہور اس پر ہیں کہ اتحاد جنس کے وقت تفاضلاً و نسیئۃ ہر دو حرام۔ اختلاف میں تفاضل جائز نسیئۃ حرام۔ امام مالکؒ فرماتے

ہیں کہ یداً بید میں بھی تفاضل ممنوع ہے۔ دلیل ان کی بعض روایات ہیں جن میں مطلق تفاضل کی نہی آئی ہے۔ ابن عباسؓ واسامہؓ وغیرہم وسعت فرماتے ہیں کہ اختلاف جنس کے وقت تفاضل ونسیئہ ہردو جائز ہیں۔ بیع صرف میں جمہور علماء اس طرف ہیں کہ نسیئہ جائز نہیں۔ "باب البیع بعد التابیر" عند الامام خواہ ثمر قابل انتفاع اور قریب پختگی کے ہو یا نہ ہو مطلقاً درخت کے تابع نہ ہوگا۔ بلکہ بائع کے واسطے ہوگا۔ بعض کہتے ہیں کہ اگر ایسا ہو کہ اس سے انتفاع ہوسکتا ہے اور بادی الصلاح ہے تو بائع کا ہوگا۔ ورنہ درخت کے تابع ہو کر بیع میں آجائے گا۔ "باب البیعان بالخیار" "قولہ او یختارا" کے یا تو یہ معنیٰ ہیں کہ "یقول احدہما لصاحبہ اختر" پس اس تکرار عقد سے بھی تاکید ہو جاتی ہے اور اختیار باقی نہیں رہتا۔ یا یہ مراد ہے کہ خیار شرط کہ بیع کے بعد مجلس تک اختیار محدود تھا اب اگر وہ متفرق ہو گئے تو اختیار باطل ہوگا ہاں اگر خیار شرط کر لیا تو اختیار بعد مجلس بھی باقی رہے گا۔ غرض تفرق اور خیار سے حال سابق بدل جاتا ہے۔ بعض روایات کی وجہ سے "اختارا" کے پہلے معنیٰ قوی معلوم ہوتے ہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ تفرق سے تفرق[1] بالاقوال مراد ہے۔ اور شوافع تفرق بالابدان لیتے ہیں۔ اور خیار مجلس ثابت کرتے ہیں۔ اس تفرق کے معنیٰ ہی پر مدار ہے۔ ترمذی حضرت ابن عمرؓ کے فعل کو نقل کر کے کہتے ہیں کہ "الراوی اعلم بمراد الروایۃ" یہ قاعدہ تو سب کا مسلمہ ہے لیکن حنفیہ کی طرف منسوب و مشہور ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر تفرق بالابدان مراد لیا جائے تو قواعد کلیہ کے صریح مخالف ہوگا۔ کیونکہ ایجاب وقبول کے بعد تمام عقود پورے اور کامل ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ اجارہ اعارہ وغیرہ میں شوافع بھی موافق ہیں۔ پس اس جزئی کو قواعد کلیہ کے موافق بنانا چاہیے نہ بالعکس۔ باقی رہا قصہ ابن عمرؓ تو ممکن ہے کہ وہ کسی دوسرے متعاقد کے جھگڑے سے بچنے کے لئے کھڑے ہو جاتے ہوں کیونکہ ممکن تھا کہ وہ ظاہر حدیث کو پیش کر کے بیع فسخ

کر جاہتا ... اور ابن عمرؓ کو دلیل وحجت سے کام لینا پڑتا۔ انہوں نے پہلے ہی سے ایسا طریقہ اختیار کیا کہ مخالف کو الزام ہوجائے۔ ابوبرزہ اسلمیؓ کی روایت کو پیش کرنا ہرگز صحیح نہیں۔ کیونکہ اس کو تو شوافع بھی نہیں مانتے کہ اگر متعاقدین کشتی میں ہوں تو وہاں ہمیشہ خیار باقی رہتا ہے، کیا وہ متعاقدین حوائج ضروری نماز وغیرہ کے لئے بھی جدا نہ ہوتے ہوں گے۔ پس اس کے معنی پہلے اپنے مذہب کے موافق بنالیں پھر حنفیہ پر حجت ٹھہرادیں۔ ایک روایت میں انہیں ابوبرزہؓ کا قصہ آتا ہے کہ چند لوگوں کے ساتھ سفر میں تھے۔ اُن میں سے دو آدمیوں نے ایک فرس کی بیع وشرار کی اور اگلے روز تک گھوڑا علی حالہ بندھا رہا۔ جب اس کا مشتری اُس روز زین لے کر آیا تو مالک مانع ہوا۔ مشتری نے کہا کہ بیع ہوچکی ہے۔ بائع نے کہا کہ میں تو نہیں بیچتا۔ غرض ابوبرزہؓ سے پوچھا گیا فرمایا کہ " لا اراکما افترقتما " پس کیا کسی کے مذہب میں لگے دن تک بھی خیار رہے اور کیا وہ متعاقدین حوائج ضروریات کے لئے علیحدہ نہ ہوئے ہوں گے۔ زین لیجانے کے لئے علیحدہ ہونا مصرح ہے۔ پس شوافع اگر اس کے معنی بنادیں تو پھر حنفیہ پر حجت قائم کریں۔ یہ ثابت ہے کہ امام صاحب خیار مجلس کو نہیں مانتے اور دلیل یا تاویل امام صاحب سے مذکور نہیں۔ ہاں امام محمدؒ سے منقول ہے کہ خیار مجلس تفرق بالاقوال تک رہتا ہے اور حدیث میں تفرق بالاقوال مراد ہے۔ اور ایک امر عیسیٰ بن ابان سے مروی ہے اور اسی کو امام ابویوسف سے منقول کہتے ہیں کہ تفرق سے مراد بالابدان ہے لیکن خیار سے مراد خیار قبول ہے۔ یہی دو امر ہیں جو مروی ہیں۔ وجہ اس تاویل وتوجیہ کی یہی ہے کہ ظاہر حدیث پر مخالفت قواعد کلیہ کی لازم آتی ہے۔ امام طحاوی نے روایت " خشیۃ ان یستقیلہ " سے استدلال کیا ہے کہ بیع تام ہوگئی ورنہ اقالہ کے کیا معنی ہوں گے۔ صاحبینؒ کے دو جواب مذکور ہوئے۔ لیکن امام صاحب کی شان اس سے ارفع معلوم ہوتی ہے کہ ایسے جواب دیں۔ گو جواب کافی ہیں۔ اس مسئلہ میں

تین مذہب ہیں۔ ایک حنفیہ کا کہ تام ولازم ہوجاتی ہے اور خیار مجلس نہیں۔ دوسرا شوافع کا کہ بیع منعقد ہوجاتی ہے لیکن لزوم نہیں۔ تیسرا اہل ظاہر اور بعض محدثین کا کہ بیع منعقد ہی نہیں ہوتی۔ کیونکہ ایک روایت میں "لا بیع ما لم یتفرقا" وارد ہے۔ پس اس تفصیل مذاہب کے بعد انصاف سے طحاوی کا استدلال بمقابلۂ شوافع صحیح نہیں۔ ہاں اہل ظاہر کے مقابلہ میں ہوسکتا ہے۔ امام طحاوی جو اعلم الناس ہیں شاید انہوں نے روایات کی طرف توجہ نہ کی جو ایسا جواب دیا۔ مذاہب ثلثہ میں بہتر بروئے انصاف شوافع کا ہے کیونکہ وہ بین بین ہے۔ اور روایات کی تطبیق وتاویل ہوسکتی ہے ظاہر یہ ہے کہ امام صاحب کا بھی وہی مذہب ہے جو ظاہر حدیث سے مفہوم ہوتا ہے۔ اور ابوبرزہؓ وابن عمرؓ سب امام کے موافق ہیں اور ان کے اقوال وافعال کی تاویل کی کچھ حاجت نہیں۔ بلکہ تفرق سے تفرق بالابدان ہی امام صاحب کے نزدیک بھی مراد ہے۔ اور خیار مجلس بھی ثابت۔ لیکن یہ سب (۱۲) تبرعاً ہے نہ علیٰ وجہ الوجوب واللزوم۔ یعنی تفرق بالابدان تک تبرعاً اختیار رہے گا۔ پس متعاقدین کو تبرعاً یہ چاہیے کہ اس تفرق تک ایک دوسرے کی مرضی کے موافق کیا کریں۔ گو واجب نہیں۔ اور اس قسم کے امور کا پتہ روایات سے لگتا ہے۔ مثلاً کعبؓ کا قصہ ہے کہ وہ ایک شخص سے طلب دین مسجد میں جھگڑے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلند آواز سن کر پردہ اٹھایا اور کعبؓ کو فرمایا کہ "ضع" یعنی نصف دین معاف کردو۔ اور مدیون سے فرمایا کہ تم اسی وقت ادا کردو۔ یہ فیصلہ آپ نے تبرعاً رفع نزاع کی غرض سے فرمادیا تھا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر جگہ نصف دین معاف کرادیا کرو۔ اس قصہ کے تبرع ہونے کو سب مانتے ہیں اور تخصیص پر حمل کرتے ہیں حالانکہ تخصیص ناجائز امر ہے۔ غرض اسی طرح امور جزئیہ کو قواعد کلیہ کے مطابق ہر کوئی کرتا ہے۔ البتہ بعض اصحاب ظاہری مواقع پر ایسا کرتے ہیں۔ مگر ذرا سے خفا پر اس کو چھوڑ بیٹھتے ہیں۔ اور امام صاحب ہر جگہ قواعد کلیہ کا لحاظ رکھتے ہیں۔ پس خیار کو علیٰ وجہ

التبرع لینے سے ابو ہنزہ اسلمیؓ کی روایت کے معنیٰ بھی درست ہو گئے ۔ ورنہ شوافع جتنا چاہیں زور لگائیں اس کے معنیٰ نہیں بن سکتے ۔ بلکہ اب تو یہ روایت حمل علی التبرع کے لئے دلیل اور قرینہ ہو گئی ۔ ایک قرینہ وہ روایت ہے جو ابوداؤد اور نسائی میں ہے :۔ "مالم یتفرقا او اختارا ثلثا" اس سے بھی وہی تبرع اور فضل مراد ہے ورنہ اختیار ثلث کی شرط تو کسی کے نزدیک درست نہیں اس پر تو شوافع کا عمل بھی نہیں بلکہ اختیار مرۃً کو فرماتے ہیں حالانکہ اختیار مرۃً کی کہیں تصریح نہیں ۔ بلکہ یا تو مطلقاً یا ثلثاً ہے اب تو شاید شوافع کو تنبیہ ہو اور ثلثاً کو چھوڑ کر مرۃً لینے کی خطا پر وقوف ہو ہاں اگر ہر دو جگہ تبرع لیا جائے تو کسی روایت کا ترک عمل لازم نہیں آتا ۔ پس تبرع مسلمان کے لئے یہ ہے کہ اخ مسلم کے لئے تفرق من المجلس تک باقی رکھے پس اس تاویل کے بعد نہ کسی روایت کو ترک کرنا پڑتا ہے نہ کسی فعل صحابی کو ۔ دیگر ائمہ کا یہ طرز ہے کہ قوی روایت پر عمل کرتے ہیں اور ضعیف کی تاویل یا تطبیق یا ترک کرتے ہیں ۔ اختلاف کے وقت امام مالکؒ اہل مدینہ کے فتوٰی کو اور امام شافعیؒ اہل مکہ کے فتوٰی کو راجح اور اپنا مذہب بناتے ہیں ۔ ہاں ابو حنیفہؒ کا طرز نرالا ہے ۔ وہ نہ اہل کوفہ کی سنتے ہیں نہ کسی اور کی ۔ بلکہ تمام روایات پر غور کرنے کے بعد جو حکم سمجھ میں آتا ہے قاعدہ کلیہ کو ملحوظ رکھ کر حکم کرتے ہیں ۔ یا یوں کہا جائے کہ خیار میں تشکیک ہے ۔ یعنی بے شک قبل تفرق خیار باقی رہے گا لیکن ضعیف کہ بلا رضاء متعاقد ثانی اس سے کام نہ چلے گا ۔ ہاں جب دوسرا بھی راضی ہو جائے تو بیع فسخ ہو سکے گی ۔ بعض صورتیں وہ ہیں جن میں کسی کو بھی خیار باقی نہیں رہتا ۔ جیسے تفرق عن المجلس کے بعد ۔ اور بعض میں دونوں کو مل کر بالتراضی ہو سکتا ہے جیسے یہی صورت جس پر "مالم یتفرقا" کو حمل کیا ہے ۔ اور بعض صورتوں میں ہر واحد کو خیار رہتا ہے ۔ جیسے قبل التفرق بالاقوال ۔ امام صاحب پر اس مسئلہ میں بہت سلے دے ہوئی ۔ مگر امام صاحب کا مطلب صاف ہے ۔ کوئی موقع گرفت کا نہیں ۔

"باب لا خلابۃ" تنبیہ عند الجمہور اس سے خیار ثابت نہیں ہونے کا کیونکہ جو جزئی قواعد کلیہ کے خلاف ہو اس کی تاویل کریں گے ۔ لہٰذا یہ خاص اُن صحابی

کی خصوصیت ہے۔ مگر ایک روایت میں جس کو حاکم نے مستدرک میں ذکر کیا ہے یہ الفاظ ہیں: "فقل لاخلابۃ و لی الخیار ثلٰثۃ ایام" پس اس کے موافق تو تخصیص وغیرہ ماننے کی ضرورت ہی نہیں۔ کیونکہ اس میں لفظ خیار مصرح ہے۔ پس اس سے تو خیار ثابت ہو ہی جائے گا۔ یا یہ کہا جائے کہ فائدہ ان الفاظ سے یہ ہوگا کہ بائع مُتَنَبِّہ ہو جائے اور دھوکا نہ دے۔ عندالحنفیہ عاقل بالغ پر حجر نہیں ہو سکتا۔ عندالشوافع ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اس روایت کو دلیل بناتے ہیں لیکن یہ ان کی دلیل نہیں ہو سکتی ورنہ آپ ان کے انکار کی وجہ سے حکم شرعی سے باز نہ رہتے۔ آپ نے اُن کو پہلے مشورہ دیا تھا۔ انہوں نے عذر کیا تو آپ نے قبول فرما لیا۔ پس یہ روایت حنفیہ کی صریح دلیل ہے۔ ہاں مال کا حجر بالاتفاق ہو سکتا ہے۔

"باب المصراۃ" اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک میں مدت کی تعیین نہیں مطلق ہے۔ اور تمر کی تخصیص ہے۔ دوسری روایت میں ثلٰثہ ایام ہے لیکن تعمیم ہے کہ گندم کے سوا جو کچھ چاہے دے۔ مصراۃ کی حدیث کا جو جواب صاحب نور الانوار دیتے ہیں ہرگز درست نہیں۔ کیونکہ اگر ابوہریرہؓ غیر فقیہ تسلیم کر لئے جائیں تو ابن مسعودؓ کی روایت جس کو بخاری نے بھی تخریج کیا ہے اس کا کیا جواب ہوگا۔ پس جواب یہ ہے کہ اول تو روایات مجمل ہیں۔ بعض میں کچھ ہے اور بعض میں کچھ۔ دوسرے قواعد کلیہ اور نصوص شرعیہ کے صریح خلاف ہے۔ خدائے تعالےٰ فرماتا ہے: "فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدیٰ علیکم" اور مثل صوری ہوتی ہے یا معنوی: اور جب لبن قلیل ہو یا کثیر ایک روز نفع اٹھایا ہو یا دو تین روز سب میں وہی ایک صاع واجب کیا گیا۔ یہ کوئی بات سمجھ میں نہیں آتی۔ اور یہ نہ مثل صوری ہے نہ معنوی۔ پس یہ روایت قواعد کلیہ عقلیہ شرعیہ کے خلاف ہے اور ہے خبر واحد۔ پس اتنی مخالفتِ کثیرہ کی وجہ سے چھوڑ دی گئی۔ امام طحاوی نے یہ بھی جواب دیا ہے کہ رد صاع کو استحباب (۲) پر حمل کر سکتے ہیں۔ روایات کو خصوصیت وغیرہ پر سب حمل کر لیتے ہیں۔ پس اگر

اس روایت کو امام صاحب نے خلاف قواعد کلیہ شرعیہ سمجھ کر چھوڑ دیا تو کیا غضب ہوا۔ "باب الاشتراط" ص ۲۰۱ حنفیہ و شافعیہ جائز نہیں کہتے۔ بسبب عموم حدیث۔ "نہٰی عن بیع و شرط" کے اور بوجہ رعایت قواعد کلیہ کے اور اس روایت کا یہ جواب دیں گے کہ یہ شرط صلب عقد میں نہ تھی۔ اس لئے جائز ہے پہلے سے کہتے تھے کہ یا حضرت میں تو کر دوں مگر مدینہ میں کس طرح پہنچوں گا۔ تو آپ نے فرما دیا تھا کہ سوار ہو لینا۔ یا خصوصیت پر حمل کیا جائے۔ "باب المکاتب" ص ۲۰۲ ابوداؤد میں روایت ہے۔ "المکاتب عبد ما بقی علیہ درھم" پس یہ روایت مذکورہ باب ہذا کی اس روایت کے لئے ناسخ ہے۔ پردہ کا حکم اگرچہ استحباب پر محمول ہے لیکن امام صاحب مکاتب سے پردہ واجب فرماتے ہیں۔ پس وہ کہیں گے کہ سخت اور گہرے پردہ کا حکم استحبابی ہے۔ گو فی نفسہ پردہ پہلے سے واجب تھا۔ "باب من وجد شیئا بعینہ" ص ۲۰۲ اس میں خلاف نہیں کہ جو شخص اپنے اسباب کو بعینہ پائے وہ احق ہوتا ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ بعینہ سے کیا مراد ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ بعینہ صرف شی مرہون یا امانت ہو سکتی ہے۔ شی مبیع بعد البیع بعینہ رہتی ہی نہیں۔ کیونکہ تبدل ملک سے تبدل عین ہو جاتا ہے۔ قصۂ لحم بریرہؓ اس پر شاہد ہے۔ "باب خل الخمر" ص ۲۰۱ "خلِ خمر کی حلت میں خلاف نہیں۔ لیکن اتخاذ خل من الخمر میں اختلاف ہے۔ پس بعض ائمہ منع فرماتے ہیں۔ لیکن امام صاحب ضرورۃً جائز کہتے ہیں۔ مگر اچھا نہیں۔ باقی خمر یتیم کے گرا دینے کا حکم آپ نے اس لئے فرمایا کہ آپ کو بیت مسلم میں خمر کا رہنا پسند نہ آیا۔ (۱) یا ابتدا حرمت خمر پر محمول ہو۔ (۲) جبکہ آپ نے ظروف خمر کے استعمال سے بھی منع فرمایا تھا۔ "باب العاریۃ مؤداۃ" ص ۲۰۳ "اس کو امام صاحب بھی مانتے ہیں۔ لیکن اس سے ادائے ضمان ثابت نہیں ہوتا بلکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو "والدین مقضی" کے مقابلہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عاریت میں

قضا ہو ضمان نہ ہو گی بلکہ ادا ہو سکتی ہے اور ادا ادائے عین ما وجب کو کہتے ہیں نہ ادائے مثل کو۔ شوافع عاریت میں ضمان کو واجب فرماتے ہیں۔ امام صاحب کے نزدیک واجب نہیں مگر جبکہ تعدی سے ہلاک ہو۔ امام صاحب اس کو امانت سمجھتے ہیں۔ اور حدیث سے ضمان ثابت بھی نہیں " **باب الاحتکار** " اگر لوگوں کو احتکار کی وجہ سے ضرر ہوتا ہو تو ممنوع ہے " **باب فی الانتفاع بالرھن** " عند الامام مرہون سے نفع اٹھانا ناجائز ہے۔ اس روایت کو روایات ممانعت سے منسوخ کہیں گے۔ زمین وغیرہ کو رہن پر لینا بالکل حرام ہے۔ کیونکہ اس میں غرض جبر نفع ہوتی ہے " **باب اذا اختلف البیعان** " ظاہر ہے کہ روایت میں اختلاف متعاقدین سے اختلاف فی مقدار الثمن مراد ہے۔ چنانچہ امام احمد کے جواب سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ ظاہر روایت پر شوافع کا عمل ہے وہ بائع کے قول کا اعتبار کرتے ہیں۔ اور مشتری کو خیار دیتے ہیں کہ خواہ اتنی قیمت پر رکھے یا فسخ کرا دے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ قاعدہ عام نہیں۔ بلکہ یہ صرف جب ہے کہ اختلاف ہو اور سلعہ قائم ہو۔ اس صورت میں تحالف کرا کر فسخ کا حکم دیا جائے گا۔ چنانچہ ایک روایت میں " والسلعۃ قائمۃ " کی شرط بھی ہے۔ " **باب** " پانی کی بیع نہیں چاہیئے کیونکہ وہ مملوک نہیں ہوتا۔ البتہ ظرف میں آنے سے مملوک ہو جائے گا۔ ایسے ہی گھاس وغیرہ۔ عسب الفحل پر نذرانہ لینا جائز ہے " کما فی الہدایۃ " " **باب** " بیع کلب کو بعض نے جائز کہا ہے اور ممانعت کو ابتداء اسلام پر حمل کیا ہے یا تنزہ پر حمل کیا جائے۔ امام صاحب کلب صید اور غیر صید و جملہ بہائم سوائے سور کے اور سباع کی بیع جائز فرماتے ہیں۔ کسب حجام کی ممانعت کو یا تو منسوخ مانا جائے یا تنزہ پر حمل کیا جائے۔ چنانچہ آپ کا اجرت دینا اور ایک صحابی کے جواب میں " اطعمہ رقیقک " فرمانا حلت پر دال ہے " **باب من یستغل العبد** " خراج بالضمان کو شوافع مصرات میں بھول گئے۔ حنفیہ نے سب جگہ یاد رکھا " **باب اکل**

الثمار للمار" ۲۰۵ میں یا تو اضطرار کی تاویل کی جائے اور سیدھی بات یہ
ہے کہ اگر عادۃً اجازت ہو تو کھانا جائز ہے ورنہ نہیں۔ رافع کو لوگ اس لئے
پکڑ کر لے گئے تھے کہ یہ درخت پر سے توڑتے تھے اور اس کی وہاں عادۃً اجازت
نہ ہوگی۔ اکلِ مالِ غیر کی صریح ممانعت ہے۔ اس لئے تاویل یا حمل علی الاجازۃ ...
کی ضرورت ہوئی۔ **باب المخابرة** ۲۰۶ "المزارعۃ مزارعۃ کو اسی روایت کی
وجہ سے امام شافعی اور ابو حنیفہ ناجائز فرماتے ہیں۔ لیکن مقلدین احناف و شوافع
خلافِ امامین مزارعۃ کو جائز فرماتے ہیں۔ بعض روایات سے جواز ثابت بھی ہوتا ہے۔
عدمِ جواز میں امامین متفق ہیں۔" **باب البیع قبل القبض** ۲۰۶ (۱) منقولات
میں جمہور کا یہی مذہب ہے کہ قبل القبض جائز نہیں۔ اور (۲) عقار میں اختلاف ہوا
ہے۔ امام صاحب اس کو جائز فرماتے ہیں۔ امام احمد و اسحٰق ظاہر حدیث کی وجہ سے
صرف (۳) مطعومات کی بیع قبل القبض منع فرماتے ہیں۔" **باب بیع الخمر** ۲۰۶ "
بیع خمر بالاتفاق حرام ہے۔ لیکن سرکہ بنانے کے لئے رکھ چھوڑنا عند الامام جائز ہے اور
ائمہ ناجائز فرماتے ہیں۔ امام صاحب کو اس کی کوئی دلیل نہیں ملی کہ سرکہ بنانے
کے لئے بھی رکھ چھوڑنا حرام ہے۔ اس لئے جائز فرما دیا۔ باقی حکم اراقۃ الخمر کا یا تو
اول زمانہ میں تھا یا نہی تنزیہی پر عمل کیا جائے۔" **باب العود فی الھبة** ۲۰۷
پسند تو امام صاحب بھی نہیں کرتے۔ لیکن جواز کے قائل ہیں۔ کیونکہ عدمِ جواز کی
کوئی دلیل نہیں ملی۔ بلکہ جواز کی دلیل یہ روایت ابن ماجہ کی ہے: **الواھب احق
بھبتہ ما لم یثب**" پس مانعین کے لئے کوئی دلیل نہیں۔ بلکہ اس
روایت سے "مثل السوء" کی روایت کی تشریح ہو گئی کہ جواز ثابت ہوا۔ اور غیر پسندیدہ
ہونا مسلّم باقی رہا۔ اعطاء ذی رحم محرم اس میں شوافع تو ظاہر حدیث کے موافق
کہتے ہیں کہ اقرباء سے رجوع جائز ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ اقرباء کو دینا گویا
یہ بالعوض ہے پس اُن سے لوٹانا جائز نہیں۔ باقی حدیث میں جو رجوع کا جواز ہے۔
وہ رجوع فی الھبہ نہیں بلکہ رجوع فی الموھوب لہٗ ہے جو لطر ز آخر اس کے پاس

آسکتا ہے۔ اسی کو رجوع فرمادیا گیا ہے "**باب العرایا**" شافعی واحمد واسحٰق رحمہم اللہ نے محاقلہ ومزابنہ کو تو ممنوع سمجھا۔ اور عرایا کو اس میں داخل کرکے پھر استثناء فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عریہ مثل اور بیوع کے بیع ہے۔ اور حدیث نہی کی اس حدیث کی وجہ سے تخصیص کرتے ہیں۔ امام صاحب کے نزدیک عریہ بیع نہیں۔ بلکہ صورۃً بیع ہے۔ واقع میں ایک شخص کسی شے کو ہبہ کرکے ضرورۃً اسکو واپس لیتا ہے اور دوسری شے عطا کرتا ہے۔ اور عریہ کا اطلاق لغۃً بھی عطیہ پر آتا ہے۔ نہ بیع پر۔ خمسۃ اوسق کی قید عند الشوافع احترازی ہے۔ اس سے زیادہ میں بیع مزابنہ جائز نہیں کہتے۔ امام صاحب اس قید کو اتفاقی مانتے ہیں کہ اکثر چونکہ یہی مقدار ہوتی تھی۔ لہٰذا خمسۃ اوسق فرمایا گیا اور چونکہ یہ عریہ بیع مزابنہ سے ہی نہیں۔ لہٰذا پانچ وسق کی شرط نہیں۔ عریہ مطلقاً جائز اور محاقلہ ومزابنہ مطلقاً ناجائز۔ "**باب النجش**" بیع منعقد ہو جائے گی۔ یہاں شوافع نے بھی تسلیم کر لیا کہ بیع کی نفی نہ ہوگی۔ مگر شغار میں معلوم نہیں کہ اصل عقد کو کس لئے جائز رکھا۔ "**باب الرجحان فی الوزن**" ص۲۰۱ "یزن بالاجر" میں ظاہر یہ ہے کہ اجر سے مراد ثمن ہے۔ یعنی ثمن کو تولتا تھا۔ یا بالاجر سے یہ مراد ہو کہ اجرت لے کر تولتا تھا۔ رجحان اس قدر چاہیئے جس قدر عرف میں رائج ہو۔ اس قدر زیادتی کو زائد علی الحق نہ کہیں گے "**باب الحوالۃ**" ص۲۰۱ "غنی اگرچہ مطل کرے تو اس سے بے حرمتی سے لیا جائے۔ کما قال علیہ السلام: **یحل عرضہ**" حوالہ بالاتفاق جائز ہے۔ چنانچہ اس روایت سے جواز ثابت ہوتا ہے۔ مگر شوافع کہتے ہیں کہ اصل مدیون کے ذمہ سے دَین ساقط ہو کر محال علیہ کے ذمہ ہو جائے گا۔ اور پھر کسی حال میں دائن کو مدیون اصلی کی طرف رجوع درست نہ ہوگا۔ بخلاف کفالہ کے کہ اس میں دونوں طرف سے طلب جائز ہے۔ اور امام صاحب بھی یہی فرماتے ہیں۔ لیکن اتنی بات زیادہ کرتے ہیں کہ جب محتال علیہ سے وصول کی امید نہ رہے تو اصلی مدیون سے طلب کرے۔ اور ناامیدی کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو یہ کہ محتال علیہ بلا ترک مال

مرجائے ، یا انکار کرے حوالہ کا۔ اور دائن کے پاس بیّنہ نہ موجود ہو۔ حیات میں افلاس کا اعتبار نہیں کیونکہ نا امیدی نہیں ہوتی "فان المال غادٍ ورائح" اور اگر بیّنہ موجود ہو تو بھی امید ہے کہ وہ انکار ہی کرتا ہے " **باب السلم** ۲۰۵ " اصل تو کیلات میں ہے مگر فقہاء نے مزروعات و عددیات میں بھی جائز فرمادیا ہے۔ بشرطیکہ ضبطِ اوصاف ممکن ہو۔ حیوان کا نسیئۃً عند الامام جائز نہیں۔ امام شافعی جائز فرماتے ہیں اور اصل اختلاف اس میں ہے کہ حیوان کی تعیین ہو سکتی ہے یا نہیں اور وہ مثلی ہے یا نہیں "امام صاحب نے اس کو مثلی اور ممّا یُعیّن نہیں سمجھا اور یہی ظاہر ہے اور شوافع نے مثلی و ممّا یُعیّن سمجھا پس انسان ودواب میں نسیئۃً جائز فرمایا " **باب المخابرۃ** " ص۲۰۹ عند الامامین ممنوع اور عند الاحناف والشوافع وجمہور ومحدثین جائز۔ معاومہ ناجائز کیونکہ بیع معدوم ہے۔ زمین کا اجارہ جائز ہے۔ زراعت کرو یا سکونت۔ بخلاف اشجار کے کہ ان کا اجارہ جائز نہیں " لان الثمار لیس من المنافع " **باب استقراض البعیر** " ص۲۰۹ اس سے ثابت ہوا کہ اگر بوقتِ اداء دین میں زیادہ کر دے اور پہلے سے شرطہ نہ ہو تو جائز ہے۔ امام صاحب بیع حیوان نسیئۃً کو اور استقراض حیوان کو منع فرماتے ہیں " والوجہ ما تقدم " یہ روایت بسبب روایت نہی عن استقراض الحیوان کے منسوخ ہے۔ کیونکہ اباحت و ممانعت میں ممانعت کو ترجیح ہوتی ہے " **باب البیع فی المسجد** " ص۲۱۰ معتکف کو بلا احضار بیع جائز ہے اور کو نہیں " **ابواب الاحکام** " ص۲۱۰ جہاں مظنۂ رشوت نہ ہو قاضی کو اجابتِ دعوت جائز ہے۔ عند الامام قضاءِ قاضی ص۲۱۱ ظاہراً و باطناً نافذ ہوتی ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ املاک مرسلہ نہ ہوں بلکہ عقود وفسوخ ہوں دوسرے قابل لانشاء الملک ہوں۔ اور یہ روایت امام صاحب کے مضر نہیں۔ کیونکہ حدیث میں صرف " لایاخذ " ہے اور ملکیت اور " لایاخذ " میں کچھ تعارض نہیں۔ جیسے بیع فاسد میں کہ ملک تو ہو جاتی ہے لیکن اس کا لینا اور تصرف کرنا ممنوع ہے یا اس حدیث کو املاک مرسلہ پر عمل کر لو۔ چنانچہ ابوداؤد میں ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ یہ قصہ مواریث کا ہے " **باب البینۃ علی المدعی** " ص۲۱۲ اس قاعدۂ کلیہ کو امام ہر جگہ جاری کرتے ہیں۔ مگر شوافع بعض جگہ مدعی

بھی یمین کے قائل ہیں۔ احناف دلیل اس کو بناتے ہیں "بالیمین مع الشاهد واحد" اور قضی بیمین وشاهد " حنفیہ اس کو جائز نہیں کہتے۔ اور مانعین کو ضرور ہی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ قاعدۂ کلیہ ہے اور یہ حدیث امر جزئی ہے۔ اور سند بھی اس کی ضعیف ہے۔ علاوہ ازیں آیت قرآنی " واستشهدوا شهیدین " کے بھی مخالف ہے۔ اور دیگر متعدد روایات سے جو قاعدۂ کلیہ معلوم ہوتا ہے اُس کے بھی مخالف ہے۔ اور ممکن ہے کہ راوی بیان واقعہ کرتے ہوں۔ پس انہوں نے دیکھا کہ مدعی نے ایک بینہ پیش کیا تھا اور اپنی تصدیق کے لئے بلا طلب قسم بھی کھائی تھی۔ آپ نے پھر مدعا علیہ سے قسم کو کہا مگر اس نے نکول کیا۔ پس آپ نے حق مدعی میں فیصلہ فرمایا۔ راوی واقعہ بیان کرتے ہیں کہ آپ نے یمین وشاہد پر فیصلہ کیا۔ کیونکہ ظاہر میں یہی باعث فیصلہ تھے۔ لیکن واقع میں مبنیٰ قضا کا انکار مدعی علیہ تھا۔ یا اُس طرح ہوا ہو کہ مدعی نے ایک بینہ پیش کیا۔ آپ نے دوسرا بھی طلب فرمایا تو مدعی نے حلف کر لیا تاکہ یہ قائم مقام ہو جائے مگر آپ نے اس کو کافی نہ سمجھ کر مدعا علیہ سے یمین کو فرمایا۔ اس نے نکول کیا۔ اور فیصلہ حق مدعی میں ہوا۔ راوی نے جیسا دیکھا تھا بیانِ واقعہ کر دیا۔ یا اُس طرح ہوا ہو کہ جب مدعی علیہ نے قسم سے انکار کیا تو آپ نے مدعی سے فرمایا کہ اب ہم تجھ کو مال دلاتے ہیں۔ سچ کہنا تیرا ہی ہے اس نے قسم کھائی تو یہ آپ کا فرمانا محض توثیق کے لئے تھا جس کو راوی کچھ اور سمجھ گئے " باب عتق مشترك " ابن عمرؓ کی روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ حالتِ غنا میں صرف ضمان ہے اور کسی حالت میں کچھ نہیں۔ بلکہ عبد علی حالہ باقی رہے گا۔ ابو ہریرہؓ کی روایت سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ حالت غنا میں ضمان اور عُسر میں سعایت۔ اس بارہ میں بہت سے اقوال ہیں۔ امام① صاحب کا یہ قول ہے کہ حالت یسر میں یا آزاد کر دے یا ضمان یا سعی۔ اور حالتِ اعسار میں صرف اعتاق شریک آخر یا سعی۔ جمہور② ائمہ اور صاحبین کا قول یہ ہے کہ خواہ شریک موسر ہو یا معسر تمام اسی وقت آزاد ہو جاتا ہے کیونکہ ان

کے یہاں عتق میں تجزی نہیں۔ امام شافعی کے دو قول ہیں۔ ایک تو صاحبین کے موافق اور دوسرا یہ ہے کہ موسر میں تمام آزاد ہو جاتا ہے۔ اور معسر میں صرف نصف۔ روایتیں ہر قسم کی قوی ہیں۔ امام صاحب کے نزدیک عتق میں تجزی ہے۔ اور شوافع کہیں تجزی کے قائل ہیں اور کہیں نہیں۔ یعنی اگر معتق موسر ہے تو تجزی نہیں اور اگر معسر ہے تو تجزی ہے۔ امام طحاوی نے روایات کو جمع کر کے صاحبین کے قول کو ترجیح دی ہے۔ "باب العمریٰ والرقبیٰ" عمریٰ کی تین صورتیں ہیں (کما ہو علی الحاشیہ) پہلی صورت میں ہبہ بالاتفاق کامل ہے عود نہ ہوگا۔ دوسری صورت میں امام صاحب و ثوری کے نزدیک ہبہ ہو جائے گا۔ رجوع نہ ہوگا۔ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ بعد موت موہوب لہ کے واہب کی طرف واپس ہو جائے گا۔ تیسری صورت میں امام مالک وغیرہ تو بدرجہ اولیٰ رجوع کو فرمائیں گے۔ کیونکہ وہ تو دوسری صورت میں بھی رجوع الی الواہب کے قائل ہیں۔ امام صاحب عام لیتے ہیں کہ واہب کے پاس کسی صورت میں نہیں لوٹے گا۔ اگرچہ واہب لوٹانے کی بھی شرط لگائے۔ رقبیٰ میں خلاف ہے، امام ..... احمد تو مثل عمریٰ کے جائز فرماتے ہیں دیگر حضرات ناجائز کہتے ہیں۔ یہ خلاف اس کے ہبہ بالفعل ہونے نہ ہونے میں ہے۔ جو ہبہ بالفعل کہتے ہیں وہ جائز فرماتے ہیں جو نہیں وہ نہیں۔ "باب الیمین" اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ توریہ جائز نہیں۔ حالانکہ بہت سی جگہ سے ثابت ہے۔ حتیٰ کہ آپ سے بھی۔ تو تطبیق یوں ہوگی کہ دوسرے کے ظلم کی غرض سے ممنوع۔ اور اپنے کو ظلم سے بچانے کی غرض سے جائز ہے۔ "باب تخییر الغلام" سن حضانت میں ماں احق ہے اور سن تمیز کو پہنچ گیا اور خود کھانے پینے لگا تو خیار ہوگا جس کو وہ چاہے اختیار کر لے۔ لیکن عندالامام بین المسلم والکافر خیار نہیں بلکہ مسلم کے تابع ہوگا۔ اور آپ کا قصہ خصوصیت پر محمول ہوگا۔ "باب بلوغ الصغیر" جمہور ائمہ کے نزدیک سن بلوغ پندرہ سال ہیں۔ اور عندالامام اٹھارہ سال۔ دلیل کسی کے پاس

سہ (۱) جس میں موہوب لہ کے ورثاء کی وراثت کی صراحت ہو (۲) جو مطلق ہو (۳) جس میں واپسی کی تصریح ہو۔ ۱۲ ط

نہیں اپنا اپنا قیاس ہے۔ باقی ابن عمرؓ کا لشکر کے لئے قبول نہ کیا جانا یہ دلیل نہیں ہو سکتی۔ **باب تزوج المحارم** "ص۲۱۵" امام صاحب فرماتے ہیں کہ نکاح سے ایک قسم کا شبہ پیدا ہو گیا ہے "والحدود تندرئ بالشبہات" پس حد ساقط ہو گئی۔ ہاں تعزیراً خواہ امام اُس کو قتل کر دے یا جہنم میں ڈال دے یہ روایت "براءؓ" کی امام صاحب کے خلاف پر دلیل نہیں ہو سکتی بلکہ اس سے صریح قتل ثابت ہے جو تعزیر ہے نہ کہ حد۔ پس یہ ادسامام کی دلیل ہو گئی۔

باب اعتاق المماليك عند الموت "ص۲۱۵" وصیت کے نفاذ فی الثلث میں تو اتفاق ہے باقی اس میں اختلاف ہے کہ تعیین کس طرح ہو گی۔ امام شافعی قرعہ سے تعیین فرماتے ہیں۔ خیر اس کا جواب تو ہو رہے گا پہلے تو امام شافعی کو ایک امر خلاف مذہب تسلیم کرنا پڑا وہ یہ کہ جب ہر تہائی ایک کے ہر ثلث میں نفاذ حریت ہوا تو چاہیئے تھا کہ چھ کے چھ آزاد ہو جاتے کیونکہ تجزی تو وہاں ہو ہی نہیں سکتی۔ اور جب چھ پورے آزاد ہو گئے تو اب چار کو غلام بنانا اور دو کو حر بنانا سخت دشوار ہے۔ گو ہر ایک کے ہر تہائی حصہ کو بھی حریت سے رقیق بنانا مشکل تھا۔ مگر یہ تو اُن کے قاعدے کے موافق پورے حر کی رقیت کرنی پڑی گو تعیین قرعہ سے ہو یا کسی اور طرح۔ امام صاحب کا طرز سہل ہے کہ ہر ایک کا ثلث حر ہوا اتفاق بھی حصہ حر رہا۔ اب سعی کر کے تمام حصص آزاد ہو جائیں گے۔ نہ وہاں کسی جز کو رقیق بنانا پڑا اور نہ حر کامل کو عبد بنانا اور قرعہ کی ضرورت بھی نہیں کیونکہ یہاں تعیین ہی کرنی نہیں۔ قرعہ کو امام صاحب حجت ملزمہ نہیں مانتے کہ جس سے لزوم حق ہو جائے البتہ تعیین مبہم کے لئے ہو سکتا ہے۔ جبکہ استحقاق میں سب برابر ہوں۔ قرعہ ثابت بالروایات کا جواب شراح حنفیہ اس طرح دیتے ہیں کہ یہ ابتدائے اسلام میں تھا پھر منسوخ ہو گیا۔ لیکن پورا جواب نہیں۔ کیونکہ اس قصہ میں تو ایک خرابی اور بھی لازم آ رہی ہے۔ وہ یہ کہ حریت کو رفع کر کے رقیت کا ثابت کرنا لازم آتا ہے۔ اور یہ کسی وقت میں بھی جائز نہیں۔ نہ ابتدائے اسلام میں اور نہ اب۔ پس بہتر یہ ہے کہ اس واقعہ کو آپ کی خصوصیت پر حمل کیا جائے اور یہ آپ کے لئے جائز تھا۔ بلکہ آپ سے تو ملک غیر کا آزاد کرنا بھی

ثابت ہے۔ پس یہ اختیار آپ کو حاصل تھا جس کو چاہیں حر بنا دیں اور جس کو چاہیں
عبد۔ اب قرعہ کا معاملہ بھی سہل ہو گیا۔ کہ آپ نے صرف رفع شکایت کی غرض سے
ڈالا تھا۔ "**باب الزرع فی ارض الغیر**[۲۱۵]" اس روایت پر امام احمد
کا عمل ہے۔ جمہور اور امام صاحب کے نزدیک غلہ بیج والے کو ملے گا۔ اور مالکِ ارض
کو اُجرت۔ کیونکہ دیگر روایات سے ایسا ہی ثابت ہے۔ اور انہیں پر سب کا عمل ہے۔
ابوداؤد میں صریح روایت ہے کہ آپ نے صاحبِ بذر کو دلوایا۔ اور قیاس بھی اسی
کو چاہتا ہے کہ فرع تابع اصل کے ہوتی ہے اور اصل یہاں بذر ہے۔ پس صاحبِ
بذر کو ملنا چاہیئے۔ اور اچھے معنیٰ اس روایت کے یہ ہیں کہ جب تک صاحب
ارض کو کرایہ زمین کا نہ دے۔ "فلیس لہ من الزرع شیٔ" "**باب الشفعۃ**[۲۱۶]"
امام صاحب جار کو شفیع بناتے ہیں۔ اور یہ روایت "**جار الدار احق
بالدار**" صراحۃً اُن کے موافق ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جارِ محض شفیع نہیں۔
اور اصل میں شفیع تین قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک مبیع میں شریک۔ ایک حق میں شریک۔
ایک جارِ محض۔ شوافع اولین کو شفیع بناتے ہیں نہ جارِ محض کو۔ امام صاحب تینوں
کو حق شفعہ دلاتے ہیں۔ "**اذا وقعت الحدود**[الخ]" کی روایت خلاف معلوم
ہوتی ہے۔ امام شافعی اس میں "فلا شفعۃ" سے مطلق شفعہ کی نفی فرماتے ہیں۔ جس
سے معلوم ہوتا ہے کہ جار کو حق شفعہ نہیں۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس سے
شفعہ بوجہِ شرکت کی نفی ہے۔ مطلق شفعہ اب بھی باقی ہے۔ شوافع ہر شے[۲۱۶] میں
شفعہ کہتے ہیں۔ حنفیہ صرف غیر منقولات میں۔ "**باب اللقطۃ**[۲۱۷]" "تعریفِ لقط
کے لئے کوئی مدت معین نہیں بلکہ جس مدت کے اندازہ تک مالک اس کو
غالبًا تلاش کرتا اس مدت تک تعریف چاہیئے۔ اس کے بعد صدقہ کر دے۔ امام
شافعی فرماتے ہیں کہ خود ملتقط کو بھی اپنے تصرف میں لانا جائز ہے۔ اور اُبی بن کعب رضؓ
کو اور حضرت علی رضؓ کو معرض استدلال میں لاتے ہیں۔ مگر حضرت علی رضؓ کی روایت
کا جواب تو پوری روایت آنے سے معلوم ہو سکتا۔ ابی بن کعب رضؓ وہ بیشک اغنیا

صحابہ میں سے تھے۔ لیکن یہ کیا ضرور ہے کہ اس واقعہ کے وقت بھی غنی ہوں۔
اور عقلاً بھی یہ بات ظاہر ہے کہ اس کو اصل مالک کی طرف سے صدقہ کرنا ہے۔
پس مصرفِ صدقہ ہونا ضرور ہے۔ لہٰذا اگر خود غنی ہے تو رکھنا کیسے درست ہو گا۔
شی قلیل و حقیر میں تعریف وغیرہ کی ضرورت نہیں۔ اور اس کا استعمال جائز ہے۔
روایت میں "استمتع وکل" کا لفظ فرمایا گیا ہے۔ اس سے یہ نہیں نکلتا کہ خود ہی
کھا لیا کرے۔ بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دوسرے کو دے دے یہ بھی نفع اٹھانا ہے۔
اور ثواب ملے گا۔ علیٰ ہٰذا "کل" کا اطلاق دوسرے کے کھلانے پر بھی آتا ہے۔ **باب**
۲۱۸
احیاء الارض "ولیس لعرقٍ ظالمٍ حق" یعنی ظالم کے درخت کا زمین میں کچھ
حق نہ ہو گا اور اس کا درخت اکھاڑ کر اس کے حوالہ کر دیا جائے گا۔ اس سے جمہور
کا مذہب جوازِ زراعت فی ارض غیر ثابت ہوتا ہے کہ زراعت صاحبِ بذر کی
ہو گی۔ احیاء ارض سے مالک ہو جانے میں خلاف نہیں۔ خلاف اس میں ہے۔ کہ
اذن امام کی بھی شرط ہے یا نہیں۔ امام صاحب شرط فرماتے ہیں دیگر حضرات
نہیں۔ طبرانی وغیرہ غیر صحاح میں روایت موجود ہے کہ ارض میں تصرف بغیر اذن
امام کے نہیں چاہیئے۔ وہ حنفیہ کی مؤید ہے۔ اور قیاس اور قاعدہ بھی یہی چاہتا
ہے کہ اذن امام ضروری ہو کیونکہ اس زمین میں جملہ مسلمین کا استحقاق برابر ہے۔
اب ایک کو اپنے لئے تخصیص بلا اذن امام نہ چاہیئے۔ **باب المزارعة** ص ۲۱۹
جمہور ائمہ اور حنفیہ و شافعیہ مزارعۃ و مساقات کو جائز کہتے ہیں۔ لیکن امام شافعی اور
ابو حنیفہ مزارعت کو بالاتفاق ناجائز فرماتے ہیں۔ اور مساقات کو صرف امام صاحب
ناجائز کہتے ہیں۔ ان کے موافق روایت: **نھٰی عن المخابرۃ** "ہے یہ روایت
قاعدہ کلیہ ہے اور اس کے مقابل روایت فعلِ جزئی۔ علاوہ ازیں اس قاعدہ میں
ممانعت ہے اور فعل سے اباحت معلوم ہوتی ہے۔ پس ممانعت کی روایت کو
ترجیح ہو گی۔ جمہور کے اور بھی استدلالات ہیں۔ مگر اقویٰ ان میں یہ روایت مذکورہ
فی الباب ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ تو خراج مقاسمہ ہے۔ مخابرۃ مزارعۃ

نہیں. جس روایت میں اجارہ کی بھی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔ وہ منسوخ ہے۔ یا
استحباب پر محمول ہے۔ رافع بن خدیج رض کی روایات سنداً و متناً مضطرب ہیں. بعض
سے مزارعت و اجارت دونوں کی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔ بعض سے صرف مزارعۃ
کی. بعض سے صرف اسی صورت کی کہ مالک کسی خاص قطع کو یا قریب انہار کو اپنے
لئے خاص کر لے۔ اِس سے عدم جواز معلوم ہوتا ہے۔ اس اضطراب کی وجہ سے بعض
علماء نے اُن کی روایات کو بالکل چھوڑ دیا ہے اور متعدد صحابہ و تابعین کے مزارعت
کرنے کو ثابت کرتے ہیں. مگر یہ بھی ہے کہ بعض صحابہ اس کو نہیں کرتے تھے۔ اور
ناجائز سمجھتے تھے۔"

۲۱۹ **ابواب الدیات** "مقدار دیت بالاتفاق سو اونٹ ہیں۔
تقسیم انواع میں کچھ خلاف ہے. جس طرح اس روایت میں تقسیم ہے۔ امام صاحب
اسی کو لیتے ہیں. عمد اور شبہ عمد میں اقسام کم کر دیتے ہیں تاکہ تشدد ہو جائے۔
دراہم دیت بارہ[12] ہزار اور آٹھ ہزار بھی ثابت ہیں. حضرت عمر رض کے وقت میں دس[10]
ہزار پر عمل ہو گیا تھا۔ امام صاحب اسی کو لیتے ہیں. پوری انگشت میں دس اونٹ اور
ثلث میں ثلث عشر وعلیٰ ہذا القیاس"

۲۲۰ **باب من رضخ راسہ** "جمہور کے نزدیک صرف مقتول کے بیان پر قاتل سے قصاص نہیں لیا جا سکتا. چنانچہ
یہاں جب یہودی نے اقرار کر لیا تب سزا ملی۔ امام مالک رح فرماتے ہیں کہ مقتول
کا قول بھی کافی ہے۔ اقرار یہودی کا ذکر بعض روایات میں نہیں۔ دوسرا اختلاف اس
روایت میں یہ ہے کہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ قصاص میں مساوات فی القتل ضروری
نہیں بلکہ "لا قود الا بالسیف" پس یہ سزا یہودی کی یا تو تعزیراً تھی کہ اس کو
بھی اسی طرح کچلا.... گیا۔ یا منسوخ ہے۔ لا قود الا بالسیف سے نیز یہ اختلاف
ہے کہ قتل بالمثقل میں عند الحنفیہ قصاص نہیں دیت ہے۔ دیگر ائمہ قصاص کے قائل ہیں۔
پس آپ کا یہ فعل عند الحنفیہ تعزیر و تشدد پر محمول ہو گا۔"

۲۲۱ **باب قتل الذمی** "آپ نے عامریین کی دیت مسلمان کی مانند لی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ذمیوں کی دیت
مسلمانوں کی طرح ہے۔ یہی امام صاحب کا مذہب ہے کہ دیت کامل یا قصاص

آئے گا۔ اور ائمہ ذمی کے قتل میں مسلمان سے نہ قصاص دلواتے ہیں نہ پوری دیت۔

"باب ولی القتل"[۲۲۱] امام احمد واسحاق کا مذہب ظاہر الفاظِ حدیث کے موافق ہے کہ اولیائے مقتول مختار ہیں خواہ دیت لیں خواہ قصاص یا عفو کر دیں۔ امام مالکؒ اور امام صاحبؒ کہتے ہیں کہ قاتل کی رضامندی بھی ضروری ہے۔ اگر وہ دیت پر راضی نہ ہو تو اولیائے مقتول دیت نہیں لے سکتے۔ کیونکہ وہ تو ایک تبادلہ کی صورت ہے جو کہ تراضی طرفین پر موقوف ہے بخلاف قصاص وعفو کے۔ ان روایات میں یہ دونوں ائمہ فرماتے ہیں کہ اختیارِ اولیاء مع رضائے قاتل مراد ہے۔ مثلاً ہم کو اپنی مملوک کتاب کو زید کے گھوڑے سے بدل لینے کا بداہتہً اختیار ہے۔ مگر یہ ہر کوئی جانتا ہے۔ کہ رضائے زید پر موقوف ہے۔ اسی طرح اولیاء مقتول کو اختیار ہے۔ مگر رضائے ۔ ۔ ۔ قاتل پر موقوف ہے۔ چنانچہ یہی روایت جو آگے آتی ہے کہ قاتل نے عرض کیا کہ " ما اردت قتلہ " اس کے متعلق یہی قصہ مسلم ونسائی میں آتا ہے کہ آپ نے اولیائے مقتول سے اول عفو کو کہا انہوں نے نہ مانا۔ پھر آپ نے دیت پر راضی کیا تو قاتل نے کہا کہ نہ میرے پاس مال ہے نہ قبیلہ میں میری کچھ عزت ہے کہ کوئی مجھ کو مال جمع کر دے میں دیت پر راضی ہو نہیں سکتا۔ پس آپ نے اولیائے مقتول کے حوالہ کر دیا۔ پھر آپ کے دوسرے ارشاد کی بدولت ولیِ مقتول نے اس کو رہا کر دیا۔ اس سے بھی رضائے قاتل کا ہونا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اور نصِ قرآنی بھی اسی کی مؤید ہے۔

"دخلت النار"[۲۲۲] جس کے لئے فرمایا وہ اس لئے کہ تو اپنے معاصی کی وجہ سے جلے گا۔ اور اگر عفو کیا تو تیرے معاصی زائل ہو جائیں گے۔ تو جنت میں جائے گا۔

"باب دیۃ الجنین"[۲۲۳] اگر زندہ نکل کر مر جائے تو کامل دیت آئے گی۔ اور اگر میت ساقط ہو تو دیت کا بیسواں حصہ یعنی پانچ سو درہم یا عبد یا امہ یا فرس لیکن کوئی شے پانچ سو درہم سے کم قیمت پر نہیں ہونی چاہیئے۔ "باب لا یقتل مسلم بکافر"[۲۲۴] بلکہ یہ حکم سے ذمیوں کی تخصیص کرتے ہیں۔ اور ان کے قتل سے قصاص کو واجب فرماتے ہیں۔ کیونکہ " دماؤھم کدمائنا "

فرمایا گیا ہے۔ ونیز "لهم مالنا وعلينا ما عليهم" حنفیہ کا مستدل
ہے۔ تمام ذمیوں کا ایک حکم ہے خواہ نصرانی ہوں یا یہودی اور تمام حربیوں کا ایک
حکم ہے۔ یعنی قصاص نہ آئے گا اگر کوئی مستامن جدید ہو کہ اب تک پوری شرط
اس سے طے نہیں ہوئی تھی اس کی دیت اگر نصف لی جائے تو جائز ہے۔ "باب
قتل العبد" اس میں تین مذہب ہیں۔ ایک یہ کہ مطلقاً قصاص آتا ہے خواہ اپنا
عبد ہو یا دوسرے کا۔ دوسرا یہ کہ مطلقاً قصاص نہیں۔ امام صاحب بین بین ہیں
کہ اپنے مملوک عبد سے قصاص نہیں۔ عبد غیر کے قتل سے قصاص ہے۔ باقی روایت
"من قتل عبده قتلناه" سے یا تو سیاست و زجر مراد ہے کہ ہم سیاسۃً
ایسا کریں گے۔ یا اضافت عبد مجازی ہے۔ ۲۲۳ جیسے "من قتیلکم المؤمنت" "باب
القسامة" شافعی ظاہر حدیث کی طرف گئے ہیں اور "البينة للمدعي"
سے اس کو مستثنیٰ مانتے ہیں۔ یعنی اگر اولیاء مقتول کو ظن ہو جائے کہ فلاں نے قتل کیا
ہے تو اگر وہ قسم کھالیں تو اُن کی قسم کا اعتبار ہو گا۔ امام صاحب مدعی کی قسامت
کا اعتبار نہیں کرتے۔ امام صاحب کے موافق بہت سی روایتیں ہیں۔ امام بخاری
نے پورا قصہ لکھا ہے جو بالکل امام کے موافق ہے۔ اور قاعدہ کلیہ موجود ہے۔
"البينة للمدعي" اور مناظرہ جو عمر بن عبد العزیز کی خلافت میں ہوا تھا کہ
اُن کی مجلس میں یہی قصہ پیش تھا اور اکثر محدثین امام شافعی کے موافق کہہ رہے تھے
اور تنہا ابو قلابہ ایک طرف تھے۔ اور بعضے امام کے موافق کہہ رہے تھے۔ بہت کچھ
نزاع کے بعد سب کو ابو قلابہ کا قول تسلیم کرنا پڑا۔ اور خلیفہ عمر بن عبد العزیز نے اُن
کے قول کو بہت پسند کیا۔ یہ سب مختص امام صاحب کی نہیں تو اور کیا ہے۔ اس
مسئلہ میں ایک یہ بھی اختلاف ہے کہ بعد قسامت کے کیا واجب ہو گا۔ امام صاحب
دیت فرماتے ہیں۔ امام شافعی کے دو قول ہیں۔ قصاص اور دیت۔ بعض فقہاء کہتے
ہیں کہ قسم کے بعد بری ہو جائیں گے۔ "باب ماجاء في درأ
الحد" ۲۲۴ اگر معترف اپنے اقرار سے رجوع کر لے تو حد رفع ہو جائے گی بشرطیکہ

وہ حد اس کے اقرار سے ثابت ہوئی ہو۔ اور اگر بینہ سے ثابت ہوئی ہو تو رجوع سے رفع نہ ہوگی۔ بلکہ اس میں جب معاف ہوگی کہ گواہ رجوع کریں۔ ثبوتِ حد میں اختلاف ہے۔ شوافع کہتے ہیں کہ اگر ایک مرتبہ بھی اقرار کرلیا تو حد آئے گی۔ دلیل اُن کی یہ روایت ہے "واغد یا انیس فان اعترفت فارجمها[۲۲۵]" مرف آپ نے ایک مرتبہ کے اقرار پر رجم کا حکم فرمایا۔ اور عند الامام اگر چار مرتبہ اقرار ہوگا تو حد آئے گی۔ اور ماعز اسلمیؓ کی حدیث ان کی مستدل ہے۔ اور "فادرؤا الحدود" سے بھی اس جانب کو ترجیح ہوتی ہے۔ اور یہ حدیث مستدل شوافع بھی امام کے مخالف نہیں کیونکہ "اعترفت" سے آپ نے اقرار شرعی کو فرمایا تھا۔ اور اقرار شرعی چار دفعہ ہوتا ہے۔ بعض روایات سے خود ماعز اسلمیؓ کا اقرار اور بعض سے آپ کا سوال کرنا معلوم ہوتا ہے۔ مگر ابن عباسؓ کی روایت نے یہ شک دور کردیا کہ اول آپ نے دریافت فرمایا۔ آپ کو یہ امید نہ تھی کہ وہ اقرار کریں گے۔ جب وہ اقرار کرنے لگے تو آپ نے اعراض کیا۔ اور پھر چار اقرار کے بعد رجم کا حکم دیا۔ "باب الرجم[۲۲۶]" جمہور کے نزدیک حمل موجب حد نہیں۔ اور اس روایت کو منسوخ مانتے ہیں۔ یا یوں کہا جائے کہ علاماتِ زنا میں سے یہ تین امور ہیں۔ اقرار[۱]۔ حمل[۲]۔ بینہ[۳]۔ گو وجوبِ حد میں بعض کافی ہیں بعض نہیں۔ اور قاعدۂ شرعیہ بھی یہی ہے کہ بینہ ہو یا اقرار۔ "باب رجم اهل الكتاب[۲۲۷]" یہ تو ظاہر ہے کہ رجم کے لئے احصان کی شرط ہے مگر گفتگو اس میں ہے کہ احصان میں اسلام بھی شرط ہے یا نہیں۔ شوافع اسلام کی شرط نہیں مانتے۔ اور کافر کے لئے بھی رجم فرماتے ہیں۔ اور امام صاحب اسلام کو شرط مانتے ہیں۔ اور حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ وہ رجم بحکم توراۃ ہوا تھا۔ نہ بحکم آنحضرتؐ۔ چنانچہ پورا قصہ اسی کا شاہد ہے۔ "باب التعزیر[۲۲۸]" امام اس کو داخل حد نہیں مانتے۔ بلکہ سیاست پر عمل کرتے ہیں۔ اور شوافع داخل حد مانتے ہیں۔ "باب الحدود کفارۃ[۲۲۹]" امام صاحب فرماتے ہیں کہ حدود فی نفسہٖ کفارہ نہیں ہوتے بلکہ زواجر

ہیں۔ گو کفارۂ معاصی بھی ہو جائیں۔ مگر ان کی وضع تکفیرِ معاصی کے لئے نہیں۔ کیونکہ
سے منع فرمانا اور ماعزؓ سے اعراض کرنا شاہد ہے کہ یہ کفارات نہیں ورنہ اُن کو جار
اور اظہار کرنا ضروری ہوتا۔ قطع ید کے بعد آپ نے ایک شخص کو بلایا اور ا
کرایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ قطع ید کفارہ نہ تھا۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ حدود ک
ہوتے ہیں۔ کیونکہ "فهو كفارة له" حدیث میں مذکور ہے۔ ہم اس کا یہ جواب د
کہ "فهو كفارة له" انشاء اللہ تعالیٰ۔"

باب اقامة الحدود على

امام صاحب اذنِ حاکم و امام کو ضروری فرماتے ہیں۔ باقی ظاہر حدیث کو تو دیگر ا
نہیں لیتے۔ کہ مولیٰ اپنے ہاتھ سے جلد لگائے۔ جس طرح شہود و اقرار وغیرہ کا ا
ذکر نہیں۔ اسی طرح اذنِ امام کا بھی ذکر نہیں۔ اس روایت سے مرضیٰ و نفساء
تاخیرِ حد کا جواز ثابت ہوا۔ مگر یہ رجم کے ماسوا میں ہے۔ کیونکہ رجم میں تو ہلاک ز
مقصود ہوتا ہے۔

باب حد الشرب

"اگر یہ معنیٰ ہیں کہ دو نعلین چالیس
مرتبہ مارے تو اسّی پورے ہو جائیں گے۔ اور اگر یہ معنیٰ ہوں کہ دونوں سے چا
ضرب لگائی تو گویا ہر ایک سے بیس بیس دفعہ ہو گا جبرِ دیتین میں ہو سکتا ہے۔ ا
بات بے تکلف ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کوئی تعداد
نہ تھی۔ چنانچہ روایات میں آتا ہے کہ جوتا لکڑی کپڑا جو کچھ کسی کے پاس ہوتا مار
تھے۔ حضرت عمرؓ کے زمانہ تک یہی رہا۔ انہوں نے مشورہ کر کے حضرت علیؓ
عبد الرحمٰنؓ وغیرہما کی رائے سے اسّی درّے مقرر کئے اور اجماع ہو گیا۔ ترمذی
پر سب کا عمل بتلاتے ہیں لیکن پورا عمل حنفیہ کا ہے کہ اسّی کو مقدار حتمی فرماتے
اور شوافع کے یہاں چالیس بھی جائز ہے اور اسّی بھی۔"

باب قطع اليد

ابن مسعودؓ جو فرماتے ہیں یہ خود حدیث مرفوع کے حکم میں ہے۔ اس کے علاوہ ن
وغیرہ میں مرفوع روایات سے بھی مقدار دس درہم ثابت ہے اور وجہ ضعف ک
اس روایت میں ترمذی کہتے ہیں اُن روایات میں نہیں ہیں۔ چونکہ یہ مقدار مجمع علیہ
ہے۔ امام صاحب اسی کو لیتے ہیں۔ اگر صرف ابن مسعودؓ ہی کا فتویٰ ہوتا تب بھی لما

صاحب کے لئے کافی تھا۔ کثر پھلی جو کھجور کے اندر نکلتی ہے۔ "باب لا قطع فی الغزو" ۲۲۹ اگر مراد مالِ غنیمت ہے تو ظاہر ہے کہ اس میں قطع نہیں۔ کیونکہ سارق کا بھی اس میں حق ہے۔ اگر مراد یہ ہے کہ حالتِ جہاد میں سرقۂ مالِ غیر سے قطع نہیں تو یہ مطلب ہے کہ قطع ید میں تاخیر کی جائے۔ تاکہ وہ ملحق ① بدار الحرب نہ ہو جائے یا جہاد سے ② بیکار نہ ہو جائے۔ نیز دوسروں کو اس کی خدمت ③ میں مشغول رہنا پڑے گا۔ ان مصالح کی وجہ سے تاخیر کا حکم ہے بعد رجوع عن الغزو کے قطع چاہئے۔ "باب جاریۃ الزوجۃ" ۲۲۹ امام احمد و اسحٰق ظاہرِ حدیث پر عمل کرتے ہیں بعض کہتے ہیں کہ رجم چاہیئے۔ بعض تعزیر کے قائل ہیں رجم کے نہیں۔ امام صاحب سب کو جمع کر لیتے ہیں۔ کہ ایک شبہ فی الفعل ہوتا ہے اور ایک شبہ فی المحل۔ شبہ فی المحل میں مطلقاً حد نہیں جیسے جاریہ ابن کی وطی۔ اور شبہ فی الفعل میں بھی حد نہیں جیسے یہ صورت۔ اس میں اگر حلال سمجھ کر وطی کی تھی تو تعزیر ہے۔ حد نہیں۔ اور اگر حرام سمجھ کر کی تھی تو رجم ہوگا۔ باقی رہی روایتِ تو اس میں جَلد کو تعزیر پر حمل کیا جائے اور نیز اس کی سند میں اضطراب ہے "باب من اتی بھیمۃ" ۲۲۹ ایک ① وجہ تو ابن عباسؓ فرماتے ہیں۔ اور یہ بھی ② وجہ ہے کہ دوسروں کو مذکر نہ ہو جائے اور پھر کسی کو خیال بھی نہ آئے جیسے تغریب میں زانی کو اس لئے تغریب عام کرتے ہیں۔ باقی اس کا قتل ضروری نہیں۔ گوشت بھی اس کا حرام نہیں۔ لیکن بہتر للمصالح قتل ہے۔ بظاہر الحدیث۔ وطی کنندہ پر بعض نے حد زنا واجب کی ہے لیکن جمہور کے نزدیک تعزیر دی جائے۔ "باب حد اللوطی" ۲۳۰ صاحبین اور فقہاء فاعل و مفعول پر حد زنا واجب فرماتے ہیں امام صاحب فرماتے ہیں کہ سیاسۃً چاہے قتل کر ڈالو۔ لیکن حد زنا واجب نہیں۔ مرتدہ میں امام صاحب فرماتے ہیں کہ محبوس رکھی جائے جب تک کہ توبہ نہ کرے۔ کما بینہ الترمذی۔ "باب حد الساحر" ۲۳۰ عند البعض اگر حد کفر تک پہنچ جائے تو بوجہ ارتداد قتل کیا جائے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اگر ایذاء اس کی کثیر ہو تو قتل کیا جائے۔ بلوغ الی الکفر ضروری نہیں۔ مثلاً گھر بیٹھے لوگوں کو ہلاک کرے یا کسی کا مال ضائع کرے "باب الغال" ۲۳۰ احتراقِ متاع کوئی حد شرعی نہیں۔ بلکہ آپ نے سیاسۃً ایسا کیا تھا "باب صید الکلب" ۲۳۱ بوقت

ے ای کرہ ان یوکل من لحمہا او ینتفع بہا و قد عمل بہا ذاک العمل ۱۲ ۔ ط

ارسال بالتسمیہ شرط ہے۔ ورنہ کلب کا شکار کیا ہوا حلال نہ ہوگا۔ اسی طرح ذبح سہم اور طیر بازی میں۔ کلب مجوسی اول تو وہ معلم نہ ہوگا اور اگر ہو بھی تو وہ ارسال بالتسمیہ نہ کرے گا۔ اور اگر کرے بھی تو اس کا تسمیہ معتبر نہیں۔ لہٰذا عموماً کلب مجوسی کا صید حلال نہیں۔ ہاں اگر مجوسی کا کلب معلّم مستعار لے کر مسلمان نے ارسال بالتسمیہ کیا ہو تو جائز ہوگا: "۲۳۲ه باب من وجد صیده میتاً" دیگر فقہاء ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہیں۔ امام صاحب ذرا احتیاط زیادہ فرماتے ہیں۔ کہ اگر تلاش کے بعد مایوس ہو کر بیٹھ رہا اور امید نہ رہی تو پھر اگر مل بھی جائے تو جائز نہیں۔ ہاں اگر تلاش کرتے ہوئے اسی وقت مل گیا تو جائز ہے۔ اگرچہ آنکھوں سے غائب ہو گیا ہو۔ ناامیدی اور دیر کے بعد بھی اگر قرائن سے پورا یقین ہو جائے کہ میرے ضربہ کے سوا اور صدمہ سے نہیں مرا تو بھی عند الحنفیہ جائز ہے۔ اگر کلب نے صید میں سے کچھ کھا لیا تو عند الامام صید کو کھانا نہ چاہیے۔ "باب ذکوٰۃ الجنین ۲۳۳" اگر زندہ نکلے تو بالاتفاق ذبح کیا جائے۔ اور اگر زندہ نہ ہو تو اور ائمہ اس کو ماں کے تابع کہتے ہیں۔ عند الامام جائز نہیں۔ اور معنی اس روایت کے یہ لیتے ہیں کہ جنین کی ذکوٰۃ مانند اس کی ماں کی ذکوٰۃ کے ہے۔ چنانچہ دوسری روایت میں "ذکوٰۃ امّہ" بالنصب ہے جو صریح موافق حنفیہ ہے۔ اور اس کی وجہ سے اس روایت کے بھی وہی معنیٰ لینے پڑیں گے۔ نیز ابراہیم نخعی جو روایت فرماتے ہیں کہ "ذکوٰۃ نفس لا یکون ذکوٰۃ نفسین" اس سے بھی صریح تائید حنفیہ کی ہوتی ہے: "باب ذی المخلب و ذی الناب ۲۳۴" اس کی حرمت پر پورا عمل تو حنفیہ ہی کا ہے۔ دیگر ائمہ نے بعض جانوروں کی تخصیص کی ہے حالانکہ وہ صریح ذی مخلب یا ذی ناب ہیں۔ انہوں نے بعض روایات کی وجہ سے تخصیص کی۔ امام صاحب نے قاعدہ کلیہ کی رعایت کی: "باب قتل الوزغ ۲۳۵" علتِ قتل ان میں خبث ہے۔ طعام وغیرہ پر اس... کے پڑ جانے سے نفرت ہوتی ہے۔ اس کی خباثت جبلی ہے۔ پہلے ضربہ کی تخصیص بوجہ تحریض علی القتل ہے۔ چھپکلی

وسام ابرص ۔ کرفش بھی اسی حکم میں ہیں" **باب قتل الحیات**[۲۳۳] اکثر کا
مذہب یہ ہے کہ اب تحریج کی کوئی ضرورت نہیں ۔ اگر ابیض مثل فضہ ہو تو نہ مارے
کیونکہ ان میں کچھ زہر نہیں ہوتا کہتے ہیں کہ تحریج خاص مدینہ کے واسطے تھی کیونکہ
وہاں ایک قوم جنات بصورتِ حیات آباد تھی ۔ غرض یہ ہے کہ تحریج ضروری نہیں
اگر چاہے ایک دو دفعہ کر لے ورنہ خیر" **باب قتل الکلاب**[۲۳۴] "سیاہ کے
قتل کا حکم فرمایا ۔ اس لئے کہ وہ نہایت ہی موذی ہوتا ہے ۔ اور امام احمد صاحب فرماتے
ہیں کہ اس کا لایا ہوا صید بھی کھانا جائز نہیں ۔ کیونکہ وہ شیطان ہے ۔ دیگر ائمہ جائز
فرماتے ہیں" لانہ شیطانٌ مجازاً کلبٌ حقیقۃً " کلبِ حفاظت کے رکھنے سے اجر میں
کمی نہ ہوگی ۔ باقی دخولِ ملائکہ خواہ اس سے اس میں حرج واقع ہو یا نہ ہو " قیراط و
قیراطان " سے چونکہ تحدید مقصود نہیں ۔ لہٰذا اس میں تعارض نہیں ۔ بلکہ تحقیر مقصود ہے
کہ تھوڑا سا ثواب کم ہو جائے گا ۔ یا باعتبار تفاوتِ اقسامِ کلاب کے یا باعتبار شدتِ
ضرورت وغیرہ کے قیراط قیراطان کا فرق ہے" **ابواب الاضحیۃ**[۲۳۵] "
میت کی طرف سے اضحیہ جائز ہے ۔ اگر اس کے امر سے کیا ہو تو اس میں سے کھانا جائز
نہیں ۔ اور اگر بلا اذن کیا ہے تو اس کو بھی کھانا جائز ہے" **باب الجذع**[۲۳۵] "دنبہ
و بھیڑ چھ ماہ کا جائز ہے بشرطیکہ وہ ایسا توانا ہو کہ سال بھر کا معلوم ہوتا ہو **باب**[۲۳۶] "بقرہ
داخل میں جمہور ... کے نزدیک سات سے زیادہ کی شرکت جائز نہیں ۔ امام اسحٰق نے دس
تک فرمایا ہے ۔ مکسورۃ القرن[۲۳۷] جائز ہے ۔ بشرطیکہ کسر قرن کی وجہ سے دماغ
تک صدمہ نہ پہنچا ہو ۔ جس کے خلقی طور پر سینگ نہ ہوں وہ جائز نہیں ۔ مکسورۃ القرن کی نہی
کو تنزیہی کہیں گے" **باب الشاۃ الواحدۃ عن اھل البیت**[۲۳۹] "جمہور
تو ایک شاۃ یا میش کو صرف ایک ہی شخص کی طرف سے جائز فرماتے ہیں ۔ امام احمد
و اسحٰق فرماتے ہیں کہ روایتوں سے ایک بکری کا کئی آدمیوں کی طرف سے کافی ہونا
معلوم ہوتا ہے ۔ لہٰذا ایک شاۃ تمام اہل بیت کی طرف سے ذبح کر دی جائے
جمہور جواب دیتے ہیں کہ اول روایت میں تو قلت بیان کرنا مقصود ہے کہ افلاس

سے ای انت فی حرج ان عدت الینا فلا تلومنا ان نضیق علیک بالتتبع والطرد والقتل ۔ ۱۲ ط

وعُسرت کی وجہ سے سارے کنبہ اور گھر والوں میں سے صرف ایک آدمی قربانی کرتا تھا نہ یہ کہ ایک شاۃ سب کی طرف سے ہوتی تھی۔ اور دوسری روایت کا جواب یہ ہے کہ وہاں ایصالِ ثواب ہوتا تھا نہ شرکت فی الحصّہ "[ص۲۳۷] باب العقیقۃ" عقیقہ مستحب ہے سات روز پر بہتر اور افضل ہے۔ چودہ اور اکیس روز کو بھی علماء نے کہا ہے اس کے بعد استحباب نہیں رہتا۔ کرلے چاہئے جب چاہو کرلو "[ص۲۳۸] باب العتیرۃ" وجوب بالاتفاق منسوخ ہے۔ استحباب کا قول سعید بن المسیب کا ہے دیگر علماء فرماتے ہیں کہ اب وہ مشروع و مستحب بھی نہیں کیونکہ دمِ اضحیہ سے بغیہ ومار اور صدقۂ زکوٰۃ سے بقیہ صدقات منسوخ ہوگئے ہیں۔ گزشتہ [ص۲۳۷] روایت میں عتیرۂ جاہلیت سے ممانعت تھی جو نذرِ اصنام ہوتا تھا "[ص۲۳۸] باب فی" ناخن اور بال کٹوانا ہلال ذی الحجہ کے بعد امام صاحب کے نزدیک بھی جائز ہے۔ اور مستحب نہ کٹوانا ہے۔

"[ص۲۳۹] ابواب النذور" اس بارہ میں دیگر روایات بھی ہیں۔ بعض میں صرف "لا نذر فی معصیۃ اللہ" آتا ہے۔ کفارہ کا ذکر نہیں۔ پس امام صاحب و دیگر بعض ائمہ نذر کو منعقد فرماتے ہیں۔ اور کفارہ واجب کہتے ہیں "علیہ کفارتہ" سے انعقادِ یمین اور وجوبِ کفارہ ثابت ہوتا ہے۔ امام شافعی اور بعض اور ائمہ فرماتے ہیں کہ کفارہ نہیں آتا۔ وہ اس جملہ "وعلیہ کفارتہ" کو ثابت نہیں مانتے۔

"[ص۲۴۰] باب الاستثناء فی الیمین" جمہور کے نزدیک متصلاً جائز ہے۔ بعض علماء منفصل کو بھی جائز مانتے ہیں۔ حج میں نذرِ مشی کرکے اگر قادر نہ ہو تو دم دے عند الامام کم از کم شاۃ ہو۔ نذر کرنا کچھ [ص۲۴۱] پسندیدہ نہیں۔ کیونکہ یہ تو بخیلوں کا طرز ہے۔ نذر قضاء تو ہوتا ہی نہیں۔ یا تاویل کی جائے کہ ممنوع وہ نذر ہے کہ اس کو مؤثر سمجھے فعل نذر گو مکروہ ہے مگر منذور کے ادا کرنے کا ثواب ملنے میں شک نہیں "[ص۲۴۱] باب فی الحالت" کفر میں جو نذر کسی امرِ مشروع کی کی جائے۔ بعض علماء اس کو پورا کرنا واجب فرماتے ہیں لیکن اکثر کی رائے یہی ہے کہ واجب نہیں۔ اگر ثواب کے لئے ادا کرنے تو جائز ہوگا، مگر واجب نہیں۔ اعتکاف کے لئے عند الامام صوم شرط ہے۔ پس کہا جائے گا

کہ روایت میں لیلۃ سے مراد لیل مع الیوم ہے۔ چنانچہ دوسری روایت میں صرف یوم مذکور ہے۔ پس اس طرح سے جمع کرنے سے تعارض بھی نہ رہے گا۔ اور مذہب امام کے مخالف بھی نہ ہوگا۔ "باب" ص ۲۴۱ "عند الامام حلف بغیر ملت اسلام میں بشرط حنث کفارہ واجب ہوتا ہے۔ دیگر ائمہ کفارہ واجب نہیں فرماتے۔ اصل خلاف اس میں اور "مالا یملک" اور "نذر فی المعصیۃ" میں اس پر مبنی ہے کہ نذر منعقد ہوتی ہے یا نہیں۔ حلف بغیر ملت اسلام میں اگر حانث ہوگیا تو یہودی یا نصرانی نہ ہو جائے گا۔ باتفاق ائمہ۔ لیکن اس نے بڑا گناہ کیا۔ چنانچہ روایت میں آتا ہے کہ جو اس قسم کی یمین کر کے حانث ہو تو وہ ویسا ہی ہے۔ اور اگر حانث نہ ہوا تب بھی بکمالِ ایمان نہ لوٹا بلکہ ایمان میں فرق آیا۔" باب" ص ۲۴۲ "قضائے نذر عن المیت ضروری ہے۔ اگر وہ وصیت کر گیا ہے اور مال بھی چھوڑ گیا ہے۔" باب

دعوۃ القتال" جن لوگوں کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو ان کو دعوت دینا واجب ہے اور جن کو پہنچ چکی ہو ان کو ضروری نہیں کہ دے یا نہ کرے باب امام صاحب کے نزدیک بلا ضرورت شب خون بہتر نہیں۔ کیونکہ اس میں احتمالِ قتلِ صبیان و نساء ہے ضرورت کے وقت جائز ہے باب ص ۲۴۳ قطع اشجار و ہدم دار ہیں اگر دشمن کو پریشانی اور الم اور رعب پہنچانا ہو تو جائز ہے۔ یا وہ اس سے پناہ پکڑتے ہوں تب بھی قطع و ہدم جائز ہے۔

"باب السہم" ص ۲۴۳ "سب ائمہ حتیٰ کہ صاحبین کا بھی یہی قول ہے کہ راجل کا ایک اور فارس کے تین سہم ہیں۔ مگر امام صاحب فارس کے دو سہم کہتے ہیں۔ اور بعض روایات سے اُن کی تائید بھی ہوتی ہے۔ تین سہم کو امام صاحب تنفیل (۱) پر حمل کر سکتے ہیں۔ چنانچہ جب سلمہ بن الاکوعؓ نے تنہا دشمن کے لشکر کا مقابلہ کیا اور بہادری دکھائی تو آپ نے اِس کے انعام میں اُن کو راجل و فارس ہر دو قسم کا حصہ دلوایا۔ جیسے وہ بطورِ نفل تھا۔ ایسے ہی فارس کو تین سہم دلایا جاتا۔ اور مشہور تاویل اس میں حنفیہ کی یہ ہے کہ فرس (۲) سے مراد فارس ہے اور رجل سے مراد راجل ہے۔ وہو المراد۔" باب" ص ۲۴۳ "نساء و اطفال کا سہم معین نہیں۔ بطور عطا جو مناسب ہو امام دے دے۔ آپ کا نساء و صبیان کو سہم عطا فرمانا اسی پر محمول ہے کہ عطیۃ تھا۔" باب اخراج الیہود و

النصاریٰ من جزیرۃ العرب"[۲۵۰] آپ کا ارادہ تھا مگر پورا نہیں ہوا۔ حضرت عمرؓ نے اخراج کیا۔" باب[۲۵۱] "ترکہ نبی علیہ السلام کے لئے حضرت فاطمہؓ طلب کرنے آئی تھیں اور حضرت علیؓ و عباسؓ بھی حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ میں اسی غرض سے آئے تھے۔ حضرت عمرؓ کے پاس حضرت علیؓ و عباسؓ لطلب وراثت نہیں تشریف لائے۔ بلکہ ان دونوں صاحبوں کو اُس خاص وقف کا حضرت عمرؓ نے متولی بنادیا تھا جس کو پہلے یہ لطور وراثت چاہتے تھے۔ اب حضرت علیؓ و عباسؓ میں اختلافِ رائے کی وجہ سے کچھ نزاع ہوئی۔ اُس وقت یہ حضرت عمرؓ کے پاس بغرض رفع نزاع تشریف لائے تھے نہ کہ طلبِ وراثت کے لئے۔ غرض یہ تھی کہ وقف کو تقسیم کردیں تاکہ ہر ایک متولی مستقل ہوجائے کہ اختلافِ رائے سے نزاع نہ ہوا کرے۔ مگر حضرت عمرؓ نے دور اندیشی سے کام لیا اور تقسیم نہ فرمایا۔ کیونکہ جب وارثوں میں تقسیم ہو گی تو لوگ اسے یہ کوئی نہ سمجھے گا کہ یہ بحق تولیت ہے بلکہ تقسیم للوراثت سمجھی جائے گی اور اس سے لوگ شبہ میں پڑجائیں گے۔ لہٰذا فرمادیا کہ اگر چاہو تو اسی طرح بالاشتراک متولی رہو۔ ورنہ میں تو پہلے بھی اس کا انتظام کرتا تھا اب بھی کروں گا۔" فلیحفظ[۲۵۲] الفرق بین محبتہ فاطمۃ و محبتہما فی زمن عمر" "باب الطیرۃ" "قولہ و نامنا" یعنی یہ ایسی شئے ہے کہ دل میں تو سبب کے آتی ہے۔ لیکن مسلمان اللہ پر توکل کی وجہ سے اس پر کاربند نہیں ہوتے۔ البتہ فال کو آپ نے پسند فرمایا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ طیرہ میں تو گویا اللہ تعالیٰ سے بدگمان ہوتا ہے۔ اور حکم یہ ہے کہ حسن ظن باللہ چاہیئے۔ کہ وہ ہمارے لئے بہتری کرے گا۔ پس اگر مؤثر بھی نہ سمجھے تو بھی بڑی وجہ ممانعت کی یہ ہو سکتی ہے۔ اور فال چونکہ حسن ظن باللہ ہے لہٰذا پسند ہے۔" باب[۲۵۳] اغبرت قدماہ فی سبیل اللہ" کلام صحابی سے معلوم ہوا کہ وہ مشی الی الجمعہ کو بھی اس میں داخل فرماتے ہیں۔ پس سبیل اللہ کے بہت سے افراد و مصداق ہیں۔ ان میں سے اعلیٰ جہاد ہے باب[۲۵۴] شاب فی الاسلام یعنی دین کے کاموں میں عمر گزاری" "باب الرمی فی سبیل اللہ"

مُمِدّ سے مراد یا تو یہ ہے کہ اپنا مملوک تیر لا کر غازی کو دے کہ آپ اس سے جہاد کریں۔ یا وہ شخص جو بوقتِ حرب ترکش سے نکال نکال کر دیتا جائے **باب ۲۵۴ فضل الشہداء** کی روایت میں چار قسمیں ذکر کی ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ درجۂ علم درجۂ عمل سے زیادہ ہے۔ کیونکہ عالم غیر عامل کو درجہ دوم میں رکھا ہے اور عامل غیر عالم کو درجہ سوم۔ **باب ۲۵۵ "تفلی راسہ"** اور جگہ سے ثابت ہے کہ آپ کے سر مبارک میں قُمَّل نہیں تھی۔ مگر تفلی سے یہ ضروری نہیں کہ اُنہیں پا بھی جاتی ہوں۔ اور بعض نے لکھا ہے کہ تفلی کے معنیٰ بالوں کو چیر چیر کر دیکھنا ہے عام اس سے کہ جوں دیکھی جائے یا کچھ اور۔ مگر چونکہ جوں اکثر دیکھا کرتے ہیں لہٰذا تفلی سے اُسی طرف خیال کیا جاتا ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر سر میں جوں نہ ہو تو بھی اس طرح دیکھنے میں ایک طرح کا آرام ملتا ہے۔ اُن کے دابہ سے گرنے کا واقعہ حضرت عثمانؓ کے وقت میں ہوا ہے کیونکہ غزوۂ اوّل بحری انہیں کے وقت میں ہوا تھا۔ البتہ دوسرا واقعہ امیر معاویہؓ کی خلافت میں ہوا تھا۔ پس اوّل واقعہ میں "فی زمن معاویۃ" سے مراد اُن کی سرداری کا زمانہ ہے جب وہ فوج کے سردار تھے۔ البتہ دوسرے واقعہ میں وہ خود خلیفہ تھے اور سردارِ فوج یزید پلید تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں ام حرامؓ عبادہؓ کے نکاح میں نہ تھیں۔ پس راوی نے وقتِ روایت کے اعتبار سے "**کانت تحت عبادۃ**" بصیغۂ ماضی فرما دیا ہے۔ اور یہاں یہ بالاتفاق مسلّم امر ہے۔ مگر قصۂ بریرہؓ میں "**کان عبداً**" کو وقتِ حریت پر حمل کرنا ضروری کہتے ہیں۔ "**باب ۲۵۸ الغدو والرواح فی الجہاد**" "قابَ قوس" سے مراد یا مقدارِ طولِ قوس ہے۔ یا نصفِ قوس یعنی قبضہ سے گوشہ تک۔ اور یہی عمدہ معنیٰ ہیں۔ اور "قاب قوسین او ادنیٰ" میں بھی بلا تکلف جاری ہوتے ہیں۔ "فواق ناقہ" ۲۵۶ یا تو (۱) وہ فصل ہے جو صبح و شام کے حلب میں ہوتا ہے۔ مگر یہ معنیٰ مرجوح ہیں۔ یا (۲) وہ فاصلہ جو ایک تھن کو دبا کر دوسری مرتبہ دبانے تک ہوتا ہے۔ یا (۳) وہ فصل کہ دودھ نکال کر بچہ کو چھوڑ دیتے ہیں کہ بقیہ دودھ اُتر آئے۔

"**باب ۲۵۷ الشہید**" "یغفر لہ فی اوّل دفعۃ" بضم الدال وفتحہا۔ دونوں طرح مروی ہے۔

دفعہ کہتے ہیں اوّل خروجِ دم کو۔ یعنی اوّلِ خروجِ دم ہی میں مغفرت ہو جاتی ہے۔ گو اب تک
قبضِ روح بھی نہ ہوئی ہو۔ دفعہ بالفتح یعنی مرۃً۔ یعنی اوّل وہلہ میں مغفرت ہو جاتی ہے بلاحساب۔

ابواب الجہاد [257] "غیر اولی الضرر" [258] یا تو صرف اسی قدر ٹکڑا نازل ہوا تھا یا تمام آیت
مع اول الفاظ اور اس جملہ کے۔ سفر تنہا جائز ہے کیونکہ خود آپؐ نے ابن قیس بن عدیؓ کو
تنہا روانہ فرمایا تھا۔ ہاں بہتر رُفقہ کے ساتھ ہے۔ سَریہ کا اطلاق ایک سے تین سو تک ہوتا
ہے۔ آپؐ نے ابن قیسؓ کو تنہا سَریہ بنا کر بھیجا۔ اور اگر علیؓ کا نسخہ لیا جائے تو یہ مطلب ہے کہ
لشکر پر سردار بنا کر بھیجا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے غزوات انیس ۱۹ سے کم زیادہ
بھی بیان ہوئے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ بعض غزوات کی بعض رُواۃ کو خبر نہ ہوئی۔ اور بعض
کو باوجود اطلاع کے قابلِ ذکر نہ سمجھا۔ ایضاً غزوہ جس میں ہر دو طرف سے قتال و استعمالِ
سلاح ہوا سب سے اوّل بدر تھا۔ [259] "افررتم" کے جواب میں صحابی نے "ما ولّی رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" فرمایا۔ یعنی فرار نہیں ہوا۔ کیونکہ فرار وہ معتبر ہے کہ کل لوگ [260]
بھاگیں۔ یا فرار وہ معتبر ہے کہ امام بھاگے۔ اور آپؐ چونکہ قائم تھے لہٰذا فرار نہ ہوا۔ سیف
وغیرہ پر ذہب و فضہ کا ملمع جائز ہے۔ اور اگر پترے لگے ہوں تو ناجائز ہے۔ بشرطیکہ
مواضعِ استعمال میں ہوں۔ اور اگر اطراف و جوانب میں ہوں کہ جن کو پکڑا نہ جاتا ہو
تو جائز ہے جیسے آپ کی تلوار کے قبضہ کے باہر جانب یعنی کٹوری پر لگا ہوا تھا۔
[261] شکال اس کو کہتے ہیں جس کے تین پاؤں ایک رنگ کے ہوں اور ایک پاؤں محجل ہو۔ [262]
اور بعض اس کا عکس کہتے ہیں۔ ظاہر یہ ہے کہ جرس و کلب کے ساتھ ملائکہ نہ ہوں
اگرچہ ضرورۃً ہی رکھے گئے ہوں۔ شراح فرماتے ہیں کہ ضرورت میں جب اجازت
ہے تو ملائکہ بھی آئیں گے۔ [263] حضرت علیؓ نے جو قبل التقسیم غنیمت میں سے لے لیا تو اجازت
لے لی ہو یا سہم ذوی القربیٰ میں سے لیا ہو۔ چنانچہ روایات میں ہے . . . .
کہ آپ نے فرمایا کہ حضرت علیؓ کا اس سے زیادہ حق مغنم میں ہے۔ تحکایت علیٰ ظاہر
الصورۃ تھی۔ **باب التحریش والوسم** [264] "تحریش اس لئے منع ہے
کہ آدمی کا اس میں کچھ نفع نہیں اور جانوروں کو ناحق ایذا ہوگی۔ داغ دینا انسان وحیوان

کے چہرے پر بلاضرورت شدید جائز نہیں۔ دیگر اعضاء پر جائز ہے۔ چنانچہ آپ نے بھی گھوڑوں کو داغ لگایا ہے۔ "باب من شهد وعليه دين" [۲۶۱] ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سوائے دَین کے سب صغائر وکبائر معاف ہوجاتے ہیں۔ "باب دفن الشهيد" [۲۶۲] چونکہ مقتل سے علیحدہ کرنے میں کوئی نفع نہ تھا لہٰذا آپ نے فرمادیا کہ اسی جگہ دفن ہو۔ حضرت جابرؓ کے والد کی قبر عرصہ کے بعد بوجہ بارش کے کھل گئی تھی وہ وہاں سے اٹھا لائے اور دوسری جگہ دفن کر دیا۔ "باب الرخصة في الحرير" [۲۶۳] ضرورت میں اور حرب میں اکثر نے حریر کو جائز فرمایا ہے۔ امام صاحب اس میں بھی احتیاط کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ جس کا بانا ریشم کا ہوا اور تانا کسی اور چیز کا ہو تو حرب وضرورت میں جائز ہے۔ اور اگر تانا بانا ہر دو ریشمی ہو تو جائز نہیں۔ اور اگر تانا ریشمی اور بانا کسی اور چیز کا ہو تو بلاضرورت بھی مباح ہے۔

اصل خلاف اس میں ہے کہ شوافع اعتبار غالب کا کرتے ہیں۔ اور امام صاحب بانے کا۔ کیونکہ ثوبیت اسی سے متحقق ہوتی ہے "باب الثوب الاحمر" [۲۶۴] راجح قول یہ ہے کہ سرخ کپڑا مردوں کے لئے خلافِ اولیٰ ہے۔ کیونکہ روایاتِ ممانعت بھی موجود ہیں۔ اور آپ کا استعمال فرمانا بھی ثابت ہے۔ جو لوگ منع کرتے ہیں وہ آپ کے استعمال کو مخطط پر حمل کرتے ہیں۔ "باب جلود الميتة" [۲۶۵] دباغت سے جلد پاک ہوجاتی ہے۔ اصح الاقوال یہی ہے۔ کیونکہ حدیث میں عموم ہے۔ اور اگر اہاب ہی کے معنی جلد میت کے ہوں تو اور بھی زیادہ تصریح سے عموم ہوجائے گا۔ اس میں بہت اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ ماکول کی ہو غیر ماکول کی طاہر نہیں ہوتی۔ اور اس قول کو امام مالک کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ امام اسحٰق کہتے ہیں کہ ماکول کی جلد دباغت سے پاک ہوتی ہے۔ اور غیر ماکول کی پاک نہیں ہوتی۔ اور عند الجمہور ماکول اور غیر ماکول دونوں کی جلد پاک ہوجاتی ہے۔ مگر نجس العین کی بوجہ نجاست کے اور انسان کی بوجہ شرافت کے۔ کلب میں اس وجہ سے اختلاف ہے کہ اس کا

نجس العین ہونا مختلف فیہ ہے۔ امام مالک صاحب فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمادیا ہے:" لا تنتفعوا من المیتۃ باھاب" لیکن اس کا جواب ظاہر ہے کہ بعد دباغت کے وہ اہاب ہی نہیں رہتا۔ یا اگر اہاب عام ہو تو کہا جائے کہ یہ نہی قبل الدباغت کی ہے۔ عقب ۲۶۴ یعنی پٹھہ عندالحنفیہ ظاہر ہو سکتا ہے:" باب جر الازار" اگر بلا خیلاء ہو تو بھی نہ چاہیئے۔ کیونکہ شعار اہل تکبر ہے۔ اور پھر من تشبہ بقوم موجود۔ ہر ایک کپڑے میں اس کے مناسب اسبال ہو سکتا ہے:" باب الخاتم" ۲۶۵ مردوں کو خاتم ذہب ناجائز ہے۔ چنانچہ آپ نے نکال کر ڈال دی ۲۶۶ اور سب نے ایسا ہی کیا۔ جس کو ضرورت مہر کی ہو اُس کو ایک مثقال فضہ کے برابر جائز ہے:" تختم فی الیمین" ۲۶۵ چونکہ شعار روافض ہو گیا ہے لہذا فی الیسار چاہیئے۔ تاکہ اُن سے مشابہت نہ ہو:" باب استماع الغیر" ۲۶۶ یعنی کسی دوسرے کی بات پر کان لگانا جائز ہے اگر وہ مفسد ہو۔ جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن صیاد کی بات چھپ سن لی تھی:" باب ۲۶۹ خضاب" سیاہ عندالحنفیہ بھی مکروہ ہے کیونکہ ممانعت وارد ہے۔ اور حواصل حمام کی روایت میں وعید شدید فرمائی گئی ہے۔ سیاہ سُرخی مائل جو نیل وحنا کے خلط سے ہو بہتر ہے۔ بعض تخصیص کرتے ہیں کہ مجاہدین کو سیاہ محض بھی جائز ہے:" باب الصماء" ۲۷۰ ایک کپڑے کو تمام بدن پر اس طرح اوڑھ لینا کہ ہاتھ بھی نہ نکال سکے۔ اس صورت میں نہی شفقۃً ہو گی۔ اور اگر کشف عورت ہو تو نہی تحریمی ہو گی:" باب الواصلۃ" ۲۷۱ فقہا فرماتے ہیں کہ شعر انسان سے وصل کرنا حرام ہے۔ اور مصداق و مورد لعنت وہی ہے۔ کیونکہ عادت و رواج وہاں اسی کا تھا۔ باقی اور کسی جانور کا بال یا اور کسی چیز کو وصل کرنا جائز ہے اور اس کی کراہت وہی تنزیہی ہے۔ اس لئے کہ زینت کو شرع نے بین بین رکھا ہے۔ نہ یہ کہ بالکل وحشی بن جائے اور اسی میں مصروف رہے۔ اور اسی لئے ترجل کو غِبًّا پسند فرمایا ہے۔ عورتوں کے لئے زینت میں زیادہ وسعت ہے لیکن وصل بشعر الانسان حرام ہے کیونکہ اجزاءِ انسان سے نفع اٹھانا جائز نہیں:" باب ۲۷۲ المیاثر"

ممانعت کی وجہ بعض تو حُمرۃ کو کہتے ہیں۔ چنانچہ دیگر روایات میں "میاثر الارجوان" وارد ہے۔ لیکن جمہور چونکہ سُرخ کو مباح فرماتے ہیں لہٰذا ان کے قول پر یہ معنیٰ نہیں بن سکتے۔ وہ فرماتے ہیں کہ وجہ ممانعت حریر ہے۔ کیونکہ حریر کا استعمال بالاتفاق ناجائز ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ حرمت بوجہ جلودِ سباع ہے۔ لیکن حنفیہ کے مذہب کے موافق یہ درست نہیں۔ کیونکہ ہمارے نزدیک دباغت یا ذبح سے پاک ہوجاتے ہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ ان کا استعمال ناپسندیدہ ہے۔ کیونکہ ان کو اکثر متکبرین استعمال کرتے ہیں۔ جو لوگ جلودِ سباع کو حرام کہتے ہیں اُن کے نزدیک بلا تکلف حدیث کا محمل جلودِ میتہ کے میاثر ہوں گے۔ بلاتحقیق تذکیہ ۲۶۸ آپ کے خفین کو استعمال فرما لینے سے معلوم ہوا کہ دباغت ہی سے جلد پاک ہوجاتی ہے۔ ورنہ آپ ضرور تحقیق فرماتے کہ مذکّٰی ہے یا نہیں۔ "**باب اتخاذ الانف من الذهب**" ۲۶۸ عند الحنفیہ جائز ہے۔ بہتر یہ ہے کہ چاندی سے کام نکال لیا جائے۔ اگر بدبو وغیرہ کی ایذا ہو تو ذہب سے بنالے۔ علیٰ ہٰذا القیاس دانتوں کو درست کرلینا۔ "**باب**" ۲۶۹ نعل واحد سے یا تو نہی شفقۃ ہے یا تنزیہی۔ لثبوتہٖ من بعض الروایات۔ کیونکہ ہیئت مکروہ ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ جس لباس و ہیئت پر بوجہ زیادہ مذموم ہونے کے یا بوجہ زیادہ خوب صورت ہونے کے لوگوں کی نظریں پڑیں۔ اور انگشت نمائی ہو۔ عند الشرع مذموم ہے۔ ہاں دو چار قدم بوجہ ضرورت کے مثلاً ایک جوتا کسی نے فاصلہ پر گرا دیا تو کچھ مضائقہ نہیں۔ روایات سے جو آپ کا اس طرح پہننا ثابت ہے۔ ممکن ہے کہ یہی صورت پیش آئی ہو۔ یا بیان جواز کے لئے ایسا کیا ہو۔ "**باب**" اگر عمامہ عرب جیسا ہو تو بلا ٹوپی کے نماز مکروہ ہوگی کیونکہ سر کھلا رہے گا۔ اور اگر دوسرے طرز پر ہو اور درمیان سے سر کھلا نہ رہے تو مکروہ نہیں۔ کھڑی ٹوپی جائز ہے۔ مصارعت اس لئے کی گئی کہ انہوں نے آپ سے درخواست کی تھی کہ اگر میں مصروع ہوگیا تو معلوم ہوگا کہ آپ حق پر ہیں۔ غرض آپ غالب آئے۔ اور یہ معجزہ ہوگیا۔ اور رکانہ اسلام لائے۔ "**باب خاتم الحدید**" ۲۷۰

عند الحنفیہ خاتم حدید نہ مرد کو جائز ہے نہ عورت کو اور نہ پیتل کی۔ جو لوگ جواز کے قائل ہیں وہ "فالتمس ولو خاتما من حدید" سے استدلال کرتے ہیں۔ اگر لوہے یا پیتل کی انگوٹھی پر چاندی کا ملمع کرالیا جائے تو جائز ہے۔ ظروفِ پیتل کا استعمال جائز ہے کچھ حرج نہیں۔

تمت

جلد ثانی از صـ ۲۷۰

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

"ابوابُ الاطعمۃ" صـ ۲۷۰ "ارنب کو بعض فقہاء اوائل نے ناجائز رکھا ہے کیونکہ او ربعض جانور جو حائض ہیں اُن کی ممانعت آئی ہے۔ اس لئے اس کو بھی ناجائز کہا ہے لیکن عند الجمہور جائز ہے۔ ضبّ میں اختلاف ہے عند الحنفیہ حرام نہیں۔ کراہت کی روایت ہے۔ تحریمی بھی اور تنزیہی بھی۔ مگر راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ تحریمی ہے۔ ابن عباسؓ کی روایت سے صراحۃً ثابت ہے کہ آپ کا ترک للتقذر کی وجہ سے تھا۔ آپ نے ہاتھ بڑھایا جب معلوم ہوا کہ لحم ضب ہے تو ہاتھ کھینچ لیا۔ اور بعض صحابہ نے اپنی طرف کھینچ لیا۔ ضبع کو امام صاحب حرام فرماتے ہیں۔ کیونکہ "نھی عن کل ذی ناب من السباع" نہایت صحیح روایت ہے۔ ابن ابی عمار کی روایت سے جس کو ترمذی نے حسن صحیح فرمایا ہے یہ بڑھی ہوئی ہے۔ اور دوسری روایت "اَوَ یاکل" سے صریح ممانعت ثابت ہے۔ اور اگر یہ روایت نہ ہوتی تو بھی حرمتِ سباع حرمت ضبع کے لئے کافی دلیل ہے۔ ضبع کا سباع سے ہونا ظاہر ہے۔ باب الحج کی روایت کا جواب وہاں گزر چکا۔ "فلینظر ثمہ" "لحم خیل" صـ ۲۷۱ عند الحنفیہ مکروہ ہے کیونکہ "نھی عن لحوم الخیل" وارد ہے۔ گو ضعیف ہے۔ اور نیز یہ آلۂ جہاد ہے۔ اور لحم خیل کا آپ کے زمانہ میں کھایا جانا بہت کم واقع ہوا ہے۔ اس میں بھی تحریمی اور تنزیہی ہر دو روایتیں ہیں۔ مگر راجح یہ ہے کہ اس میں کراہت تنزیہی ہے۔ اور اسی طرح سورۃ میں تنزیہی راجح ہے۔ ثوم و بصل کو بوجہ بدبو کے کھانا ناپسند فرمایا ہے۔ اگر کسی ہوئی میں بھی بدبو ہو تو اس کو بھی کھانا نہ چاہیئے۔

ص۲۷۴ اور کچا کھا کر مسجد میں نہ آنا چاہئے"۔ "باب ان المومن یاکل فی معًا واحدٍ"
بعض نے کہا ہے کہ الف لام عہد① خارجی کا ہے۔ یعنی فلاں کافر اور فلاں مومن۔ یا کہا جائے کہ مومن کامل کم کھاتا② ہے۔ اور اس تکلف کی بھی ضرورت نہیں بلکہ سیدھا مطلب یہ ہے کہ مومن کی شان یہ③ ہے کہ وہ کم کھائے اور اس کو ایسا ہونا چاہئے اور کافر کی شان اس کے خلاف ہے۔ امعاء سبعہ اور واحد کنایہ کثرت اور قلت اکل سے ہے۔ ورنہ امعاء سب کی برابر ہوتی ہیں۔ "جلالۃ" وہ ہے کہ جس کا گوشت کثرتِ اکلِ نجاست کی وجہ ص۲۷۵ سے بدبودار ہو جائے۔ اُس کا گوشت مکروہ تحریمی ہے۔ "حُبَارٰی" کو فارسی میں تغدر اور ہندی میں کرمانک کہتے ہیں۔ ایک بڑی قسم کا ہوتا ہے۔ اس کو تغدر اور چھوٹی قسم کو تغدری کہتے ہیں۔ چھوٹی قسم کا اس طرف بھی ہوتا ہے۔ بڑی قسم کا علاقۂ پنجاب میں تکیہ لگا کر کھانا بھی مکروہ ہے۔ اور ہاتھ کا سہارا زمین پر لگا کر کھانا بھی مکروہ ہے۔ "اتکاء" کے معنی محض استراحت کے ہیں یعنی مسند گدے تکیوں پر آرام سے بیٹھ کر کھانا مکروہ ہے۔ "ثرید" بعض نے حضرت مریمؑ کو افضل النساء کہا ہے۔ حتیٰ کہ ان کی نبوت کے قائل ہوئے ہیں۔ بعض نے حضرت فاطمہؓ کو افضل کہا ہے۔ بعض نے حضرت عائشہؓ کو اور آسیہؓ امرأۃ فرعون کو۔ لیکن کوئی امر اس میں معین نہیں۔ مختلف قول ہیں۔ ہاں ثرید سے تشبیہ دینے سے ظاہر ہے کہ سب سے انفع حضرت عائشہؓ ہیں۔ جیسے ثرید زود ہضم لذیذ وانفع ہوتا ہے اسی طرح حضرت عائشہؓ سے بھی امت کو نفع پہنچا۔ اور کسی عورت سے اسلام کو اس قدر منفعت نہیں ہوئی۔ "ذراع" کے محبوب ہونے کی روایات میں تعارض نہیں۔ بلکہ منجملہ اسباب اجتبیۃ ایک یہ بھی ہے کہ جلد تیار ہو جاتی ہے بعض نے تعارض مان کر کہا ہے کہ اول روایت قوی ہے۔ اور روایۃ بھی اکثر ہے۔ اور عدم محبت کی روایت ضعیف ہے۔ "ابوال ابل" کو بعض نے طاہر کہا ہے۔ بعض نے نجس۔ پھر قائلین نجس کے دو قول ہیں۔ ایک جماعت کی یہ رائے ہے کہ نجاست مسلّم مگر دوا استعمال جائز ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ نجس ہے اور دوا اس وقت جائز ہے جبکہ اس میں شفا منحصر ہو خواہ

ھ حُباری کو اردو میں سُرخاب کہتے ہیں یہ ایک پرندہ ہے دراز گردن خاکستری رنگ اور قدر سے دراز چونچ والا۔ ۱۲ محمد طاہر رحیمی

طبیب حاذق کے کہنے سے یا کسی اور ذریعے سے وبہ قال الامام ابواب الاشربہ کل مسکر خمر ۲۷۸
یعنی حکماً نہ لغۃً۔ کیونکہ لغت میں تغیر نہیں ہو سکتا۔ اور لغت میں بھی عنب غیر مطبوخ
کو خمر کہتے ہیں۔ صاحبین کے قول پر فتوی ہے کہ شیرۂ عنب کے علاوہ بھی قلیل و کثیر
مسکرات حرام ہیں۔ امام صاحب نے بعض اشربہ کی مقدار قلیل کی اجازت تقویۃً
علی العبادۃ کے لئے دی ہے۔ بشرطیکہ قلیل مفضی الی الکثیر نہ ہو۔ مگر بسبب کثرت
احادیث دالّہ علی الحرمۃ المطلقہ کے اس پر فتوی نہیں۔ روایت سے یہ بھی بصراحت
ثابت ہوا ہے کہ گو بہت زیادہ مقدار پی کر سکر آئے اس کا قلیل بھی حرام ہے۔ کیونکہ
فرق تین سیر کا ہوتا ہے۔ ترمذی کھولو اور سمجھو۔ نبیذ۔ عند الجمہور پہلے حرمت کا ۲۷۹
حکم تھا۔ اب جائز ہے پہلے ابتدائے حرمتِ خمر کے وقت تشدد زیادہ تھا۔ بعض
ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہیں اور منسوخ نہیں کہتے۔ ظروف شراب میں نبیذ بنانے
کی پہلے بالکل ممانعت تھی۔ پھر آپ کے صحابہ نے ضرورتیں ظاہر کیں کہ مشک کو
چوہے کاٹ ڈالتے ہیں یا میسر ہی نہیں ہوتی۔ تب آپ نے اجازت فرما دی۔
اس سے معلوم ہو گیا کہ حرمتِ خمر اُس قبیل سے ہے جس میں تشدد کے بعد تخفیف کی
طرف رجوع ہوا ہے۔ نہ علی العکس۔ غرض ان ظروف میں جلد سُکر آ جانے کا اندیشہ تھا۔
اس لئے منع فرمایا گیا۔ اور نیز یہ مذکّر خمر ہیں۔ اب اجازت ہے خواہ کچھ ہو طاہر ہونا
چاہیئے۔ اور مظروف حلال ہو۔ آپ کے لئے نبیذ بنانے کی مدت روایات سے
مختلف ثابت ہوئی ہے۔ بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ رات کو بنا کر صبح کو استعمال کرتے
اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ تیسرے دن تک استعمال کرتے تھے۔ لیکن ان میں
تعارض نہیں۔ کیونکہ یہ مختلف موسم اور مختلف ظروف یا کسی اور سبب سے تھا۔ سُکر
آنے سے پہلے ہی استعمال کرتے تھے۔ اس کے بعد نہیں۔ کبھی گرمی میں جلد جوش
آتا ہے اور سردی میں دیر میں۔ پس تعیّن مدّت نہیں۔ بعض کا قول تعیّن مدّت کا
ہے۔ خلیط۔ بُسر و تمر وغیرہ کی عند الحنفیہ اجازت ہے۔ کیونکہ بعض روایات سے ۲۸۰
آپ کے لئے نبیذ خلیط کا تیار ہونا ثابت ہوا ہے۔ ہاں یہ شرط ہے کہ سُکر نہ آئے۔

ــــه بلکہ تقریباً دس سیر کا ہوتا ہے۔ ۱۲ طہ

نہی آپ نے اس لئے فرمائی کہ اس میں نشہ جلد آجاتا ہے۔ بسبب اختلاف امزجہ خلیطین
کے۔ اور نیز ابتدائے حرمتِ خمر میں تشدد تھا۔ اس لئے اس سے بھی منع فرمایا۔ قائماً
پانی پینے کی ممانعت اور اباحت کی روایات میں بعض① نے جواز کو منسوخ اور ممانعت
کو ناسخ کہا ہے۔ اور بعض② نے علی العکس۔ راجح یہ ہے کہ جائز ہے۔ لیکن قاعداً مستحب③
۲۸۱ ہے۔ جس نے پانی کے دو نفس ذکر کئے ہیں اُس نے آخری نفس کو ذکر نہیں کیا جو
شرب کے بعد ہوتا ہے۔ اور جس نے ثلثاً کہا اس نے تینوں کو شمار کر لیا۔ پانی میں پھونک
مارنا منع ہے۔ پانی میں دم کرنا جائز ہے۔ اختناث الاسقیۃ سے منع فرمایا۔ یعنی
مشک کو منہ لگا کر اور اس کے دہانہ کو اکٹھا کر کے پانی نہ پیئے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ
۲۸۲ دفعۃً پانی پہنچ کر معدہ کو تکلیف دیگا۔ دوسری روایت سے رخصت ثابت ہے۔ ابواب البر والصلۃ
۲۸۳ "اصبت ذنباً عظیماً" میں ذنب عظیم سے گناہ کبیرہ مراد لینا تکلف ہے کہ اول
عظیم کے معنی کبیرہ کے لیں اور پھر اس سے کبیرہ اصطلاحی مراد لیں۔ مطلب یہ ہے کہ کوئی
بڑا گناہ کیا۔ باپ کے دوستوں کے ساتھ مروت کرنا اس میں مطلقاً ہے۔ بعض روایت
میں "بعد موت ابیہ" وارد ہے۔ والد کو آزاد کرا دینا یہ ایک لائق اور مناسب جزا ہے
۲۸۵ اگرچہ اور خدمتیں بھی جزا ہو سکتی ہیں مگر لائق یہ ہے۔ "بنات کی پرورش" دعیالداری پر
فرمایا کہ "انا وہو کہاتین" یعنی اس طرح متصل یا یہ کہ اتنا کم فرق ہوگا جتنا سبابہ اور وسطیٰ
میں ہے کہ ذرا بڑھ گئی ہے۔ دوسری بھی اس کے قریب ہے۔ "لیس منا" سفیان
ثوری نے تاویل کو اس سے پسند نہ کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو بطور وعید
فرماتے ہیں اور اس تاویل کے بعد وہ وعید باقی نہیں رہتی کیونکہ آپ کی مثل یا صحابہ
کی مثل نہ ہونا کوئی وعید نہیں۔ ظاہر معنی بلا تاویل ہیں کہ وہ ہماری جماعت سے خارج
ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کفار میں داخل ہو جائے۔ اکثر قومیں کسی شخص کو
اپنی ذات سے خارج کر دیتی ہیں مگر یہ نہیں کہ وہ کسی دوسری قوم میں داخل ہو جاتا ہے
علیٰ ہذا القیاس اور مثالیں بھی ہو سکتی ہیں۔ "شرف کبیرنا" ظاہر تو یہ ہے کہ کبیر فی العمر① مراد ہو
چنانچہ شانِ نزول شاہد ہے اور ممکن ہے کہ کبیر فی العلم② یا کبیر من③ وجہٍ آخر مراد ہو۔ جیسے

عقل وفہم وذہن وحافظہ وغیرہ۔ "مِرآۃ اخیہ[۲۸۶]" ہونے کے یہ معنیٰ ہیں کہ اگر تم کو مسلمان میں عیب[۱] نظر آئے تو اس کو دور کر دو کیونکہ وہ تمہارا آئینہ ہے۔ تم کو اُس کا صاف رکھنا ضروری ہے۔ جیسے ہر آدمی اپنے آئینہ کو صاف رکھتا ہے۔ اور یہ معنیٰ بھی ہو سکتے ہیں کہ دوسرے کے مطلع کرنے سے اپنے عیوب کی اصلاح[۲] کرلے۔ کیونکہ دوسرا مومن بمنزلہ آئینہ کے ہے بتلانا اس کا کام ہے۔ تیسرے[۳] معنیٰ ترمذی کے حاشیہ پر ملاحظہ فرمائیے۔ "لاحسد الا فی اثنتین[۲۸۷]" حسد میں بھی تمنا[۱] ہوتی ہے کہ دوسرے شخص کی مانند نعمت مجھ کو بھی مل جائے۔ اور یہ کچھ ممنوع نہیں، جائز ہے۔ البتہ اگر اسی کے ساتھ یہ بھی آرزو ہو کہ اُس سے زائل ہو جائے تو ممنوع ہے۔ لیکن دوسرے کی مانند شے ملنے کی آرزو کرنا محاسن میں بہتر ہے اور معاصی میں بہت مذموم ہے۔ یا کہا جائے کہ حسد سے مراد غبطہ[۲] ہے۔ مگر غبطہ بھی حسد ہی کی ایک مشروع قسم کا نام ہے۔ جیسے توریہ کہ کذب کی ایک قسم ہے مگر جائز ہے۔ پس غرض حدیث سے یہ ہے کہ اس قسم کی محاسن میں رغبت چاہیئے۔ نہ کہ معاصی وغیرہ میں: "اصلاح ذات البین" وغیرہ میں کذب سے توریہ مراد ہے۔ کہ ان تین امور میں توریہ جائز ہے۔ اور اگر توریہ سے کام نہ نکلے تو بدرجۂ مجبوری کذب صریح بھی۔ . . . جائز ہو جائے گا۔ حرب میں کذب سے غدر مراد نہیں وہ ہر حال میں ناجائز ہے۔ البتہ "الحرب خدعۃ" یہاں بھی مراد ہے۔ یہ واجب نہیں کہ خادم کو بالکل اپنی مانند کھلائے پہنائے ہاں[۲۸۸] اُس کا پورا حق دینا واجب ہے۔ کسوۃ وطعام سے تنگ نہ رہے۔ "من[۲۸۹] لم یشکر الناس الخ" یعنی جو شخص لوگوں کا احسان نہ مانے تو معلوم ہو جائے گا کہ ناشکری کا مادہ اُس میں موجود ہے خدائے تعالیٰ کا بھی شکر نہ ادا کرے گا۔ "من هدی زقاقاً" ظاہر معنیٰ یہ ہیں کہ کوچہ میں راہ بتلا دے۔ اور ہو سکتا ہے کہ ہدیہ مشک مراد ہو۔ مال زوج سے صدقہ کرنا صراحتہً یا دلالتہً اجازت کے بعد جائز ہے۔ اسماء کا مطلب سوال سے یہ تھا کہ اگرچہ اجازت ہو مگر مال تو مملوک زوج ہے کچھ ثواب مجھ کو بھی ہو گا یا نہیں؟ آپ نے فرمایا بیشک ثواب ملے گا۔ "خصلتان لا تجتمعان[۲۹۰]"

---

[۱] یعنی کہ ایک مسلمان جب دوسرے مسلمان میں کوئی عیب ونقص دیکھے تو حقیقتہً اُسے اپنا ذاتی عیب ونقص تصور کرے جو آئینہ کی طرح اسے دوسرے میں نظر آ رہا ہے لہٰذا اُس کی اصلاح میں کوشش کرے لیکن یہ معنیٰ سیاق حدیث سے موافقت نہیں کھاتے۔ فافہم ۱۲۔ محمد طاہر رحیمی

جس میں یہ خصائل موجود ہوں گے اس کا ایمان اسی قدر ضعیف (۱) ہو گا۔ کیونکہ جس کا درجہ کا اسلام ہو گا نہ اس درجہ کے بخل سے جمع نہ ہو گا۔ پس جس قدر یہ خصائل ہوں گے اسی قدر ایمان کم درجہ کا ہو گا۔ یا یہ تاویل کی جائے کہ یہ دونوں خصلتیں جمع نہیں ہوتیں علیٰ (۲) وجہ الکمال۔ گو احدہما موجود ہو یا دونوں علیٰ وجہ الضعف۔ "بعد ذلک فھو صدقۃ" یعنی یوم اول میں ضیافت مع الاکرام ہے اور تیسرے روز تک بھی ضیافت ہے گو صدقہ بھی ہے۔ اور اس کے بعد محض صدقہ ہے "زیادۃ فی [ص ۲۹۱] العمر" کے یہ معنی کہ اس سبب سے خدا تعالیٰ نے اول ہی سے عمر زیادہ قرار دی۔ یعنی زیادتی کا سبب صلہ رحم ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ اول تعیین ہو کر پھر صلہ رحم کی وجہ سے کم یا زیادہ ہوا کرے۔ جیسے مثلاً زید کی تقدیر میں لکھا ہے کہ یہ پچیس برس کی عمر میں مولوی کہلائے گا۔ اور وجہ اس کی تحصیل علم ہے۔ جو اُس نے اس سے پہلے کی ہے اور وہ بھی مقدر ہے "ظن الخ" [۲۹۲] وہ ہے کہ اُس کے موافق تکلم بھی کرے "کما قال سفیان" اور بلا تکلم اثم نہیں۔ مثلاً ایک شخص کو ہم سارق خیال کریں پس ہم کو یہ جائز ہے کہ احتیاط کریں اور اس سے بچتے رہیں۔ مگر گناہ یہ ہے کہ اس کی تشہیر بھی کر دیں کہ یہ سارق ہے "مزاح" بلا کذب جائز ہے۔ ایسا کہ دوسرے کو رنج نہ پہنچے۔ ممنوع وہ ہے جس سے اُس کی تحقیر یا تذلیل (۱۱) مقصود ہو۔ یا اُس کو رنج (۲) ہوتا ہو۔ مصلحتِ تالیف کے لئے زیادہ مزاح بھی جائز ہے۔ ایک صحابی تھے جس سے آپ بھی مزاح کر لیا کرتے تھے اور وہ بھی آپ کو کوئی بات کہہ دیتے تھے "مداراتِ فاسق" [ص ۲۹۳] جائز ہے۔ جو حد سے نہ بڑھے۔ یعنی کلام وغیرہ تملق نہ رہے۔ فاسق کی غیبت جائز ہے۔ اس لئے آپ نے "بئس اخو العشیرۃ" فرمایا تھا۔ "لا یدخل الجنۃ من کان فی قلبہ الخ" تاویل تو محشی لکھتے ہی ہیں۔ اور اصل بات وہی ہے کہ کبر کا مقتضیٰ یہی ہے۔ اور ایمان کا وہ ہے۔ اب اگر کسی درجہ میں یہ دونوں جمع ہو جائیں تو مزاج مرکب ہو گا اور غلبہ کا اعتبار ہو گا۔ کبر کا اثر ذاتی یہ ہے۔ باقی موانع اور مخالف سے ممکن ہے کہ مزاج بدل جائے۔ دیکھیے ایک نسخہ میں رطب و یابس حار و بارد متعدد

---

(۱) حاشیہ میں دو توجیہات کی ہیں (۱) کبر سے کفر و شرک مراد ہے کیونکہ اس کی نقیض (ولا یدخل النار الخ) میں ایمان کا ذکر ہے (۲) مقصود یہ ہے کہ دخول جنت کے وقت دل سے تکبر و غل نکال کر دیا جائے گا باقی ادنیٰ ایمان والے کے عدم دخول نار میں دخول خلودی کی

مزاج کی ادویہ ہوتی ہیں مگر اعتبار اثر غالب اور مزاج مرکب کا ہوتا ہے۔ "لباس حسن" ۲۹۳
فی نفسہٖ بُرا نہیں بلکہ بہتر ہے۔ ہاں کبر و نخوت کرنا اور دوسروں کو ذلیل اور حقیر سمجھنا اور
اُن کے لباس کو بہ نظر حقارت دیکھنا یہ تکبّر کی بات ہے اور یہی ممنوع ہے۔ "یذھب
بنفسہٖ" یعنی اپنے آپ کو کھینچتا ہے اور تکبّر کرتا چلا جاتا ہے۔ آخر کار متکبرین میں
شمار ہوگا۔ اور اُن کی مانند جزا ملے گی۔ کیونکہ یہ امور قلیل سے کثیر کی طرف رجوع کر
جاتے ہیں۔ کبر کے بعض مراتب مذموم نہ تھے مگر وہ غیر کا وسیلہ اور ذریعہ ہیں کہ آئندہ
کبر ممنوع میں مبتلا ہو جائے۔ لہٰذا وہ مراتب بھی مذموم ٹھہرے۔ "الحیاء من ۲۹۴
الایمان" والایمان فی الجنۃ۔ فالحیاء فی الجنۃ۔ کما ھو ان الحیاء شعبۃ من الایمان۔
"تأنّی و وقار" نبوّت کا جزء ہے۔ یعنی اُس کے خصائل و افعال کا شعبہ و جزء ہے نہ
یہ کہ حقیقۃ نبوّت کا جزء ہے۔ جیسے "الحیاء شعبۃ من الایمان" کے یہ معنی ہیں کہ
صفات و افعال ایمانی کا اثر اور شعبہ حیاء بھی ہے۔ اور "اماطۃ الاذیٰ عن الطریق"
بھی شعبۂ ایمان ہے۔ یعنی صفات و خصائل ایمانی کا اثر اور جزء ہے یہ نہیں کہ یہ ایمان
کا کوئی شعبہ ہے۔ اسی طرح تأنّی و وقار افعال و اعمال و خصائل نبوّت کا جزء ہے نہ کہ نفس
حقیقت نبوّت کا۔ کیونکہ ایمان و نبوّت کی حقیقت کا معلوم کرنا محال ہے جب نہ معلوم ہو
تو ضرور ہے۔ پس ہم کو اُن کے اجزا کا علم کس طرح ہو سکتا ہے۔ "حضرت انس رضی اللہ عنہ" ۲۹۵
ہجرت کے چند روز بعد خدمت شریف میں حاضر ہو گئے اور عمر شریف تک خدمت
میں رہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ تمہارا ہی کوئی سمجھدار لڑکا
ہماری خدمت کو دے دو۔ چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ اس وقت سے حقیقی ملازم ہو گئے۔
"عیّ" بالعین والیاء یعنی حصر فی الکلام اور عدم قدرت وقت التکلم یہ سب ۲۹۶
عیّ میں داخل ہیں۔ جھوٹی تعریفوں کی طومار باندھنا اور تسلسل کرنا اس قسم کے کلام
اور بیان کی مذمّت فرمائی گئی ہے۔ متفیہق جو بکے کہتا ہے اُس کے معنی منہ
پھٹ کے ہیں۔ "الظلم ظلمات یوم القیامۃ" یعنی ظلم باعث ظلمات ہو ۲۹۷
گا قیامت کے دن "ابواب الطب" مریضوں کو طعام و شراب من اللہ تعالیٰ ۲۹۸

ہے۔ اس کے یہ معنیٰ ہیں کہ خدائے تعالیٰ اُن کو قوت عطا فرماتا ہے چنانچہ مشاہدہ کی
بات ہے کہ مریض چند روز تک فاقہ کرکے اس قدر ضعیف نہیں ہوتا جس قدر
تندرست آدمی دو چار وقت بھوکا رہ کر ہو جاتا ہے۔ نیز بلا رغبت کھلانے سے مضرت
کا اندیشہ ہے۔ لہٰذا اس حکیم امت نے منع فرمایا۔ "حبة سوداء" یعنی ٢٩٨
کلونجی میں ہر مرض سے شفا ہونا یا تو اس اعتبار سے کہ للاکثر حکم الکل اور ٹھیک
یہ بات ہے کہ ایک دوا بہت سے امراض کو مفید ہوتی ہے لیکن استعمال کے
طریقے مختلف ہوتے ہیں۔ کسی مرض میں کھلاتے ہیں اور کسی میں پلاتے ہیں اور کسی
میں لیپ کراتے ہیں۔ وغیرہ وغیرہ۔ پس یہ کلونجی بھی متعدد امراض کے لئے بترکیب
مختلف مفید ہوتی ہے۔ چنانچہ بہت سے امراض کے لئے نافع ہونا تو تجربہ سے
ثابت ہے۔ دیگر امراض کے لئے ترکیب نہ معلوم ہو تو اس میں کوئی شبہ کی
بات نہیں۔ بہت سی ادویہ کے سارے منافع معلوم نہیں ہوتے۔ بعض بعض کا
٢٩٩ علم ہوتا ہے۔ پس کلونجی کے بھی اکثر منافع غیر معلوم ہوں گے۔ "خالداً مخلداً"
سے یا مکث طویل مراد ہو یا یہ کہ حلال سمجھ کر کھائے۔ یا نفس کو قتل کرے۔ امام صاحب
کے نزدیک تداوی بالحرام ناجائز ہے۔ اور روایت "نہی عن الدواء الخبیث" اُن کی
مؤید ہے۔ سم کسی قسم کا ہو خواہ آکل کو ضرر کرتا ہو یا بوجہ عادت وغیرہ اثر نہ کرتا ہو
ہر طرح ناجائز ہے۔ زہروں میں ایک قسم کا نشہ بھی ہوتا ہے۔ کل مسکر حرام۔ "الخمر داء"
اس لئے کہ اس سے امراض بہت پیدا ہوتے ہیں۔ اور بہت سے نقصان ہیں۔
چنانچہ قرآن شریف سے اور نیز اطبائے کے قول سے ثابت ہے کہ بہ نسبت منافع
کے مضار بہت ہیں۔ "لدود" وہ دوا جو منہ میں ایک جانب کو ڈال کر پلائی
جائے۔ آپ نے حضرت عباس رضی اللہ عنہ کو لدود نہ کرایا۔ کیونکہ وہ اس مشورہ
میں شریک (١) نہ تھے۔ اور ان کی یہ رائے نہ تھی۔ چنانچہ بعض روایات سے یہ امر
ثابت ہے۔ یا یہ کہ بسبب (٢) تعظیم کے اُن کو چھوڑ دیا ہو۔ شبہ یہاں یہ ہوتا ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم تو بڑے حلیم تھے۔ تمام عمر میں کبھی کسی سے اپنا بدلہ نہیں لیا۔

ــــــــ

کلونجی یہ ایک قسم کا سیاہ بیج ہے جو اکثر اچار میں ڈالا جاتا ہے یہ امراض بادی رطوبہ بلغمیہ میں مفید ہے اس لئے کہ کلونجی یابس حار ہے۔ ١٢ محمد طا

چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے بھی یہی ثابت ہے۔ پس آپ نے اس قصور کا بدلہ بہت جلد کیوں لیا۔ اور وہ بھی اس تشدد کے ساتھ کہ صائمین کے صوم نفل کو افطار کرادیا اور لدود کرایا۔ جواب یہ ہے کہ آپ نے اہتمام نصوص اور بیان شانِ نصوص کے لئے ایسا کیا۔ اور جزا دی۔ کیونکہ انہوں نے نص صریح یعنی قول رسول کو بلا واسطہ سُنا اور پھر اپنی رائے سے اس کا خلاف کیا۔ آپ نے فوراً تنبیہ کے لئے سزا دلوادی تاکہ آئندہ اپنی رائے سے کسی امر میں خلاف نہ کر بیٹھیں۔ اور سزا بھی ایسی دلوائی جو ہمیشہ یاد رہے۔ یہاں سے اہتمام شانِ نصوص معلوم ہوتا ہے۔ کہ کس قدر آپ نے احتیاط فرمائی ہے۔ اور اس غفلت اور ترک نص کا بدلہ دیا ہے۔ اب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا نفی جزا فرمانا درست ہے۔ کیونکہ آپ نے اپنے نفس کا انتقام کبھی نہیں لیا۔ اور یہ جزا (۱) اپنے نفس کے لئے نہ تھی بلکہ ترک نص پر تھی۔ یا یہ کہ جزائے اسارۃ کبھی بلا خواہش و ارادۂ ایذا رسانی کے پہنچ جاتی ہے۔ پس آپ کو حالت مرض میں جبکہ وہ تکلیف پہنچی تو آپ نے آثار و علامات سے معلوم کر لیا کہ اِن تکلیف پہنچانے والوں کو کوئی سزا ہونے والی ہے۔ پس آپ نے یہ مناسب نہ سمجھا کہ اللہ تعالیٰ کی سزا اُن کو پہنچے۔ اور پریشان کرے۔ کیونکہ "ان اللہ شدید العقاب" فرمایا گیا ہے۔ اس لئے آپ نے بطور خود سزا دی تاکہ باری تعالیٰ کی طرف سے سزا نہ ہو۔ چنانچہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا قصہ ہے کہ ایک شخص ان کو سخت الفاظ کہہ رہا تھا اور وہ ساکت تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم بھی دیکھتے رہے۔ جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا تب آپ چلے آئے۔ اور دریافت کرنے پر فرمایا کہ پہلے تمہاری طرف سے اس پر فرشتے لعنت کرتے تھے۔ جب تم خود بولے تو وہ چلتے ہوئے۔ غرض خود بدلہ لینے سے عذابِ الٰہی جاتا رہتا ہے۔ اس لئے آپ نے شفقۃً (۲) ایسا کیا۔ جیسا کہ ایک عورت اور ایک بزرگ کا قصہ ہے کہ اس کی گستاخی پر آپ نے غلام کو فرمایا کہ اُس کو طمانچہ مارو۔ اُس نے تامل کیا تو وہ عورت گر کر مرگئی۔ آپ نے غلام کو فرمایا کہ تو نے اس کو مارا۔ ورنہ اگر جلد بدلہ لیا جاتا تو سزا من

جانب اللہ نہ ہوتی۔ غرض جو توجیہ کی جائے۔ آپ کی غایت شفقت ثابت ہوتی ہے
اول توجیہ کے مطابق شان تصوص بھی اُن کے نفع کی غرض سے بتلائی۔ اور دوسری
صورت میں ذرا سی سزا دے کر مرمت کر کے داغ کر دینا آسان سمجھا۔ اس سے کہ من اللہ کوئی سزا
پہنچے۔ "کی" یعنی داغ جائز ہے لیکن پسندیدہ نہیں ہے۔ "ما افلحنا" یا تو یہ
مطلب ہے کہ مرض زائل نہ ہوا تھا یا یہ کہ گو مرض دفع ہو گیا مگر چونکہ کام آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کو ناپسند تھا۔ وہ کوئی فلاح کی بات نہ تھی۔ "کی" آپ سے بھی کرنا ثابت
ہے۔ مگر آپ نے پسند نہیں فرمایا۔ ضرورت کے وقت استعمال چاہیئے۔ "رقیہ"
جو کہ شرعاً جائز ہے جمہور کے نزدیک ہر ایک مرض میں جائز ہے۔ اور جملہ روایات
ممانعت محمول ہیں رقیہ باطل اور رقیہ جاہلیت پر۔ جو غیر معلوم المعنیٰ یا فاسد المعنیٰ
ہو۔ البتہ ان تین امراض میں پسندیدہ ہے۔ کیونکہ جیسے یہ امراض خلاف ظاہر ہیں
ایسے ہی ان کا علاج بھی رقیہ سے مناسب ہے جو غیر ظاہر الاثر ہے۔ اور جیسے یہ قوی
امراض ہیں ایسے ہی قوی اثر کرنے والا علاج بھی ہونا چاہیئے۔ دوسرے امراض
جن کے بہت ظاہر علاج ہیں۔ (مثلاً درد شکم) اس میں اگر دوا کھائے تو ظاہر ہے کہ
اس نے اس مادہ کو تحلیل کر دیا اور درد شکم کم ہو گیا۔ وہاں بھی رقیہ ہی کی تلاش
کرنا بعید از توکل ہے۔ کیونکہ معلوم ہوتا ہے کہ علاج و معالجہ میں بہت ہی مستغرق
ہے۔ کہ ایسے غیر ظاہر الاثر اسباب علاج سے بھی مدد چاہتا ہے۔ ہاں ظاہر الاسباب
امور سے معالجہ کرنا بعید از توکل نہیں۔ جیسا کہ بھوک کے دفعیہ کے لئے کھانا کھا لینا
بعید از توکل نہیں۔ محققین کی رائے توکل میں یہ ہے کہ توکل کامل وہ ہے جو تمام اسباب
ظاہری کے حاصل ہونے کے بعد توکل کرے۔ ورنہ بلا اسباب ظاہری تو ہر کوئی
اللہ تعالیٰ کو معاملہ مفوض کرنے کو تیار ہے۔ ہاں اسباب موجود ہوں اور پھر سب
کو ہیچ سمجھ کر نظر اسی کارساز حقیقی پر رکھے۔ یہ ہے اعلیٰ درجہ کا توکل۔ مولانا روم فرماتے
ہیں۔ "بر توکل زانوئے اُشتر بہ بند"۔ اور اکثر علماء و جمہور کی یہ رائے ہے کہ تمام
اسباب کو کھو کر توکل کرنا درجہ اعلیٰ ہے کہ کوئی سبب موجود ہی نہ ہو بلکہ اسی

۲؎ یعنی ڈنک مستقر رہنے سے چمک - ۱۲ ط ۳؎ یعنی ظاہر الاثر اسباب و امور علاج - ۱۲ ط

طرف نظر ہو۔ اُن کے نزدیک توکل کامل یہ ہے کہ دوا بالکل نہ کرے اور توکل رکھے۔ "معوذتین" کا رقیہ اور آپ سے دیگر منقول رقیہ یہ سب ایک قسم کی دعا ہیں۔ اس لئے ان کا حکم دیگر رقیہ سے علیحدہ ہے۔ یہ مسنون و مستحب ہے کیونکہ ان میں دعا ہے اور دعا ہر جگہ مرض و بلا مرض کرنا بہت ہی بہتر ہے۔ لکھ کر گلے میں ڈال دینا بھی جائز ہے اور پلا دینا بھی۔ علاوہ امراض کے اور حاجات کے لئے بھی رقیہ و تعویذ کرنا جائز ہے۔ فرس و فیل وغیرہ کی رفتار کے تعویذ لکھنا بھی جائز ہے۔ "قال من قدر الله" [۳۰۲] یعنی یہ تعویذات تقدیر میں ہیں جو کچھ مقدر میں ہو گا وقوع میں آئے گا۔ لیکن یہ اسباب ہیں ان کے ذریعے سے وقوع امر مقدر ہو گا۔ "الکماۃ من المن" یعنی اس کی بھی اصل وہی ہے۔ یا یہ کہ بلا مشقت حاصل ہوتے ہیں اس کے مشابہ ہے۔ "تعلیق رقی" وغیرہ کو اگر مؤثر سمجھے تو مکروہ ہے۔ ہاں اگر توکل علی اللہ ہو اور ان کو فقط اسباب سمجھے تو کچھ حرج نہیں۔ "تبرید الحمی بالماء" اصل یہ ہے کہ ہر ایک بخار میں یہ علاج نافع ہے۔ بعض افراد کو نقصان ہوتے سے علاج میں سقم نہیں آتا۔ بہت سے ادویہ سے بعض مرتبہ نفع نہیں ہوتا۔ مگر ان کے کامل اور مجرب ہونے میں کلام نہیں ہوتا۔ ایسے ہی یہ علاج ہے۔ اگر نقصان ہو گیا تو علاج سے نہیں ہوا بلکہ بلا اس کے بھی ہو جاتا ہے۔ پس اس علاج کو ایک خاص قسم کے ساتھ مخصوص ماننا ٹھیک نہیں۔ مگر ہاں فساد عقیدہ اہل نمانت کے خوف سے یہی تاویل بہتر ہے۔ "تعلموا الفرائض" سے یا خاص علم فرائض مراد ہے یا عام فرائض [۱۴۲] جن کا ایک فرد علم فرائض اور مواریث بھی ہے۔ "وما بقی فھو للک" یہاں تکملہ عصبات کے ہے۔ "ذوی الفروض" کے بعد جو کچھ باقی ہو گا وہ اس کو ملے گا جیسا اس جگہ بنات کو دو ثلث۔ تو جدہ کو ثمن سیاقی اخ کو دیا جائے گا۔ "اقضی فیھا کما قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" پہلے صاحبوں نے پوتی کو محروم رکھا تھا اور مسئلہ اس طرح تھا۔ نصف اخت کو اور نصف بنت کو اور بنت الابن محروم۔ اور عبد اللہ ابن مسعودؓ نے اس کو بھی حصہ دلایا۔ یعنی نصف بنت کو اور

سے یہ مسئلہ جو یہیں سے بنیگا۔ بنت [illegible] ۱۴ محمد طاہر رحیمی

۲ ثلث اخت کو اور سدس بنت الابن کو" لا ولیٰ رجل ذکر" ذوی الفروض کے حصّہ دینے کے بعد جو کچھ باقی رہے وہ سب سے زیادہ اقرب مذکر کو ملے گا۔ باپ ہو یا بیٹا ہو یا چچا وغیرہ۔ اور اگر مساوی درجہ کے چند اقرب ہوں تو سب کو تقسیم ہو جائے گا۔" جاء رجل الی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم" ایک سدس اس کو بحیثیت ذوی الفروض دلوایا گیا اور دوسرا من حیث العصبۃ اس لئے علیحدہ علیحدہ دلوایا تاکہ فرق رہے۔" فاعطاھا السدس ثم جاءت الخ۔" سدس جدہ واحدہ کو دلوایا گیا۔ پھر وہ آئی جو اس کے خلاف تھی یعنی یہ دادی تھی۔ تو پھر نانی آئی اور اگر یہ نانی تھی تو پھر دادی آئی۔ غرض پہلی کے مخالف تھی۔ چونکہ حیثیت جدیۃ میں راوی کو شک تھا۔ لہٰذا راوی نے عام لفظ فرمایا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس آنے والی جدہ سے فرمایا کہ خواہ تم ایک ہو یا دو ہو سدس ہی ملے گا۔ اگر دو ہو گی تو نصف نصف ورنہ پورا سدس ایک کے قبضہ میں رہے گا۔" جدۃ مع الابن"۔ یعنی میّت کا دادا لہٰذا اگر جدہ من جانب ام ہے تو سدس بالاتفاق ملے گا۔ اور اگر جدہ من جہۃ الاب ہے تو خلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ باوجود حیات پسر کے اس کو بھی ملے گا۔ بعض کہتے ہیں کہ پسر کی موجودگی میں اس کو نہ ملے گا۔ وہو قول الامامؒ وقال الحدیث ضعیف۔" میراث خال" اس میں اتفاق ہے کہ ذوی الفروض اور عصبہ مقدم ہیں۔ پس اگر یہ نہ ہوں تو اختلاف ہے۔ امام صاحب اس صورت میں ذوی الارحام کو وارث بتلاتے ہیں۔ اور یہ حدیث اُن کی حجت ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں اس کا ترکہ بیت المال میں جائے گا۔ دوسری روایت بھی امام صاحب کی مؤید ہے۔ اور یہی جمہور کا مذہب ہے۔ کہ ذوی الارحام وارث ہیں۔ اور ترکہ بیت المال میں نہیں جائے گا۔" فادفعوہ الیٰ اھل قریتہ"۔ آپ نے میراث یا تو اس وجہ سے نہ لی کہ" النبیؐ لا یرث" یا تبرعاً نہ لی اور اہل قریہ کو یا تو تبرعاً دلائی گئی" کما ہو المشہور" یا یہ معنی ہیں کہ اہل قریہ میں لوگ اُس کی کسی پشت میں تو شریک ہوں گے۔ ان کو دینا چاہیئے۔ چنانچہ بعض روایات

ــــ یہ مسئلہ چھ سے بنے گا بنت ۳ - بنت الابن ۱ - اخت ۲ ــــ ۱۲ ط

میں ہے کہ قبیلۂ خزاعہ کے سب سے بڑے شخص کو دیکھ کر دے دو "انظروا الیٰ اکبر خزاعۃ" جمہور کا مذہب یہ ہے کہ نہ کافر مسلمان کا وارث ہو سکتا ہے نہ اس کا عکس۔ مگر بعض کی رائے یہ ہے کہ مسلمان تو کافر کا وارث ہو جائے گا۔ مگر کافر وارث مسلم نہ ہوگا۔ مرتد کے وارث اگر کافر ہوں تو بالاتفاق اس کا بیت المال میں... داخل ہوگا۔ ورثہ کو نہ ملے گا۔ اور اگر اکثر ورثہ مسلمان ہوں تو اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اب بھی ورثہ کو نہ ملے گا۔ بیت المال ہی میں جائے گا۔ بعض کہتے ہیں کہ مل جائے گا "لان المورث دان... ارتد لکن الوارث مسلم" امام صاحب بین بین ہیں کہ کسب اسلام تو ورثہ کو دلایا جائے۔ اور حالتِ ارتداد کا کسب بیت المال میں رہے۔ وراثت میں اہل کتاب و مشرکین کا ایک حکم ہے "لان الکفر ملۃ واحدۃ" بعض کچھ فرق کرتے ہیں "قتل خطاءً وعمداً" عند الامام بھی وارث قاتل محروم رہے گا۔ خطا کی بعض صورتوں میں وارث ہوگا "ھو اولی الناس بمحیاہ الخ" یعنی اقارب کے بعد مولی الموالاۃ امام صاحب کے نزدیک معتبر ہے۔ اور یہ اُن کی حجۃ صریح ہے۔ امام شافعی صاحب فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کا مال بیت المال میں جائے گا۔ کیونکہ روایات میں "الولاء لمن اعتق" آتا ہے۔ اس سے حصر مستفاد ہے۔ نیز بعض روایات میں بالتصریح "انما الولاء لمن اعتق" آتا ہے۔ پس ولاء موالاۃ غیر معتبر ہے۔ مگر حنفیہ کہتے ہیں کہ ولاء عتاقۃ کا حصر فرمایا گیا ہے۔ اور یہ ولاء عتاقۃ نہیں "والثلث کثیر" وصیت ثلث میں جاری ہوتی ہے۔ اور اسی قدر میں وصیت کرنی بہتر ہے۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ ثلث سے بھی کسی قدر کم میں کرنا بہتر ہے۔ کیونکہ آپ ثلث کو کثیر فرماتے ہیں۔ اس میں گفتگو ہوئی ہے کہ سعد بن خولہؓ کا انتقال مکہ میں ہوا یا ہجرت کر کے پھر آ کر یہاں وفات ہوئی۔ غرض آپ اُن کے یہاں وفات پانے پر حسرت فرماتے ہیں۔ کیونکہ دار الہجرۃ اور غربت میں انتقال ہونا تو باعثِ کمالِ اجر تھا "ماحق امرء مسلم" یا تو منسوخ کہا جائے یا تاویل کی جائے کہ حق سے مراد استحبابی ہے۔ یا یوں کہا جائے

کہ "ولدٗ مایوصی فیہ" (۲) کی شرط ہے۔ اور جب یہ شرط موجود ہو تو ایسے حال میں وصیت واقعی
بہت ضروری ہے تاکہ اُس کے بعد جھگڑا نہ پڑے۔ اور کسی کی امانت یا حق ضائع نہ جائے۔
ص۳۰۹ پس جب وصیت کے لائق کوئی چیز ہو تو وصیت ضروری ہے۔ "قصۂ بریرہ" سے
معلوم ہوا کہ مکاتب کی بیع جائز ہے۔ البتہ شرط کتابت ساقط ہو جائے گی۔ اکثر ائمہ اسی
کے قائل ہیں۔ امام صاحب بھی یہی فرماتے ہیں۔ بعض ائمہ بیع مکاتب کو ناجائز کہتے
ہیں۔ باقی ولاء معتق ہی کی ہوگی۔ اگر اس کے خلاف شرط کرے گا تو شرط فاسد ہوگی۔
حضرت عائشہ نے بیع بریرہ میں شرط نہ کی تھی۔ بعض روایات جن سے شرط کرنی ثابت
ہے وہ مؤول ہیں۔ "ولاء کا بیع و ھبہ" جائز نہیں۔ کیونکہ اگر ولاء سے وہ علاقہ
مراد لیا جائے تو وہ شے قابل بیع نہیں۔ چنانچہ روایات میں ہے "لحمۃ کلحمۃ النسب" اور اگر
مال ولاء مراد ہے تو وہ اس وقت موجود نہیں۔ جب کبھی اس کا ترکہ باقی رہے تو وجود دیا جائے گا
"ما بین عیر الی ثور" اکثر شراح تو اس کو راوی کی غلطی پر حمل کرتے ہیں کہ ثور مکہ میں
ہے وہ اور کوئی جبل ہوگا۔ غلطی سے راوی نے ثور کہہ دیا۔ لیکن محققین نے کہا ہے کہ مدینہ میں
بھی ایک جبل ثور ہے۔ صاحب قاموس نے کہا ہے کہ خود ... جا کر دیکھا ایک چھوٹے سے
قطعہ جبل کا نام ثور ہے جو مدینہ کے نواح میں ہے گو اس قدر مشہور نہیں جتنا کہ مکہ کا جبل ثور مشہور
ہے مدینہ کے لئے حرم بالاتفاق ہے۔ (۱) بعض کا قول ہے کہ وہ بعینہ حرم مکہ کی طرح ہے جو افعال وہاں
ممنوع ہیں (۲) وہی یہاں بھی ممنوع ہیں۔ اور جزا و سزا بھی وہی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ
حرمت تو اسی طرح ہے جیسے مکہ کے لئے۔ لیکن سزا مختلف ہے۔ یہاں صرف یہی
کافی ہے کہ کپڑے وغیرہ چھین لو۔ جیسا کہ روایت میں ہے کہ "اسلبوا ثوبہ" یا اور کچھ
سزا۔ غرض مکہ کی طرح بدلہ دینا نہیں آتا۔ (۳) بعض علماء اور امام صاحب کا یہ قول ہے
کہ نہ حرمت اس قسم کی اور نہ سزا۔ البتہ کوئی فعل خلاف حرمت کرنا باعث گناہ
ہے۔ اور جو بطور بے ادبی کرے تو خوف کفر ہے۔ "امرأتی ولدت غلاما
اسود" یعنی ہمارے نسب میں کوئی کالا تھا ہی نہیں۔ چنانچہ دوسری روایت
میں ہے کہ میرے تمام قبیلہ میں کوئی اسود نہیں۔ لہٰذا مجھ کو شک ہے۔ آپ نے

مثال دے کر فرمایا کہ جیسے ابل وغیرہ میں صلب بعید کا اثر آجاتا ہے اسی طرح آدمیوں میں بھی ممکن ہے پس صرف تشک پر نفیٔ ولد نہ کرو۔ "قائف" کا قول اکثر علماء کے نزدیک حجۃ ملزمہ نہیں کہ نسب وغیرہ کی منازعات میں فیصلہ کے لئے کافی ہو۔ باقی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مسرور ہونا قولِ قائف سے اس وجہ سے تھا کہ مخالفین اس کو حجۃ قطعیہ سمجھتے تھے اور جب اور کوئی صورت نہ ہوتی تھی تو اس کے قول پر فیصلہ ہو جاتا تھا پس قولِ قائف الزامِ خصم کے لئے کافی تھا۔ اور آپ کے قول اور دعویٰ کا مؤید تھا۔ اس لئے خوش ہوتے جیسا کہ بعض مواقع میں اہل کتاب کی کسی بات پر آپ نے فرمایا کہ یہ وہی ہے جو میں نے پہلے کہی تھی۔ اور اس تائید سے آپ خوش ہوتے تھے۔ بعض ائمہ اس کو حجۃ ملزمہ مانتے ہیں اور رفع تنازعات میں اس کو حجۃ ٹھہراتے ہیں اور بس۔ "کل مولود یولد" ہر ایک شخص میں حظِ کفر و اسلام ودیعت ہوتا ہے۔ اس لئے سب لوگ مخاطب بالایمان ہیں۔ البتہ اس ایمان و کفر پر ثواب و عقاب نہ ہوگا۔ اور یہ دونوں حظ آخر تک ساتھ رہتے ہیں علیحدہ نہیں ہو سکتے۔ بڑے سے بڑے کافر میں حظِ ایمان اور کامل سے کامل مومن میں حظِ کفر ہوتا ہے۔ اعتبار غلبہ اور افعال کا ہے۔ چنانچہ روایات میں موجود ہے کہ ایک مقعد جنّت کا اور ایک نار کا اول ہی سے تیار کر دیا جاتا ہے۔ "خورد سال بچوں پر" جمہور متاخرین کا اجماع ہے کہ مشرکین کے ہوں یا مسلمین کے سب (۱) جنتی ہیں۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ "اللہ اعلم بما کانوا عاملین" (۲)۔ بعض کہتے ہیں کہ امام کا مذہب ذراری مشرکین میں "اللہ اعلم بما کانوا عاملین" کا ہے اور ذراری مسلمین کو فی الجنۃ فرماتے ہیں۔ مذہب ثالث مرجوح (۳) یہ ہے کہ ذراری مومنین جنت میں اور ذراری مشرکین نار میں ہوں گے۔ "ردِ قضا" کے یہ معنی ہیں کہ اس کی دعا کو سبب قرار دے کر خدائے تعالیٰ نے وہ امر مقدر کیا جو اس نے دعا سے چاہا تھا۔ مثلاً بیس برس کی عمر میں اس کے نصیب میں فراغتِ رزق لکھی گئی مگر اس کی دعا کے ذریعہ سے من حیث السبب الظاہر۔ "ولا صفر" یعنی

جیسا اہل جاہلیت سمجھتے تھے کہ ماہ صفر منحوس ہے (۱)۔ یا یہ کہ محرّم کو مؤخر کر دینا اور محرّم (۲)
کو صفر بنا لینا یہ کوئی امر معتبر نہیں۔ اہل جاہلیت جدال و قتال جاری رکھنے کے لئے
مصالح کی وجہ سے مہینوں کو مقدم مؤخر کر دیتے تھے۔ کہ محرّم چونکہ اشہر حرم سے ہے
اسلئے اس کو مؤخر کر دو تاکہ لڑائی میں خلل نہ ہو۔ یا صفر سے مراد وہ کیڑے (۳) ہیں جن کو
سمجھتے تھے کہ اونٹ کے پیٹ میں عند الجوع کاٹتے ہیں۔ شارع علیہ السلام نے
ص۳۱۴ فرمادیا کہ وہ بھی کوئی شے نہیں محض خیال باطل ہے۔ "قدر اللہ المقادیر"
خمسین الف تعیین و تحدید کے لئے نہیں بلکہ کثرت و فصل بیان کرنا مقصود ہے۔
ص۳۱۵ "ابواب الفتن" لاعبًا جادًا سے یا تو یہ مراد ہے کہ اوّل لاعبًا اُٹھا دے اور
انجام کار موقع پر سچ کر دکھائے اور چیز رکھ لے۔ یا یہ کہ نہ لاعبًا اٹھا دے اور نہ جادًا۔
ص۳۱۶ غرض مومن کی پریشانی کا کوئی کام نہ کرے۔ "اُم سلمۃ" کی روایت میں جس جیش
کے خسف کا ذکر ہے وہ بیداء میں واقع ہوگا۔ کما فی الروایۃ الاخریٰ "کلمۃ
عدل عند سلطان جائر" کہنا بڑا جہاد ہے پس عزیمت تو یہ ہے کہ تنہا
بھی کسی سے نہ ڈرے۔ اور رخصت یہ ہے کہ اگر سمجھے کہ مخالفین ایذا دیں گے تو اپنی جماعت
سے دو چند مخالفین سے نہ بھاگے اور نہ ڈرے۔ اگر زیادہ ہوں تو سکوت و خوف کی اجازت
ص۳۱۷ ہے۔ مگر عزیمت وہاں بھی وہی ہے۔ غرض اس کا اور جہاد کا ایک حکم ہے۔ "لترکبن
سنن من قبلکم" اس سے معلوم ہوا کہ فضول خیالات کے درپے ہونا نادانی
ہے۔ کیونکہ آپ نے سخت جواب دیا کہ یہ تو بالکل "اجعل لنا الٰہًا" کے مشابہ ہے۔
بلا کسی ضرورت کے کسی امر کی حرص و خواہش یا دوسروں کی پیروی کرنا اچھا نہیں۔
اکثر فتنہ اور بدعات کی بنا اسی طرح مباحات سے ہوتی ہے مگر آخر کو شر ہو جاتا
ص۳۱۸ ہے۔ "یاجوج ماجوج" کا کسی کو نظر نہ آنا اور سیاحوں کا وہاں تک
نہ پہنچنا اُن کی عدم موجودگی کی دلیل نہیں ہو سکتی۔ بہت سے مخفی مقامات اب
تک معلوم نہیں ہوئے اور بہت سے ہوتے رہتے ہیں۔ سدّ سکندری کی اب تک
وہ چمک دمک باقی نہیں رہی کہ دور سے نظر آجائے۔ بلکہ دوری زمانہ سے مثل سیاہ

پہاڑ کے ہو گئی۔ جس میں تمیز بڑی مشکل سے ہوتی ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ جس چیز کا
خدائے تعالیٰ کو مخفی ہی رکھنا منظور ہو اس کو کون ظاہر کر سکتا ہے "لا یجاوز ۳۱۹
تراقیھم" یا تو عدم قبول سے کنایہ ہے یا یہ مراد ہے کہ قلب پر اثر نہ کرے گا۔
قول خیر البریہ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال۔ یا یہ کہ عمدہ باتیں۔ ان
فرق ضالہ کی تکفیر میں سلف نے تامل کیا ہے۔ اور تکفیر نہیں کی۔ مگر خلف نے ان
لوگوں کو کافر کہا ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ ان کے سلف قائل تکفیر نہ تھے۔ خلف اُن
سے بدتر اور قائل تکفیر ہو گئے۔ ہمارے علمائے سلف نے اُن کے سلف کو دیکھا لہذا
تکفیر سے باز رہے۔ علمائے خلف نے اُن کے خلف کو نہایت بدتر پایا لہذا تکفیر
سے چارہ نہ دیکھا "ستروں بعدی اثرة" حاصل جواب یہ ہے کہ میں
تو حق کرتا ہوں جو کچھ بھی کرتا ہوں۔ البتہ میرے بعد تم کو ایسے امور دیکھنے پڑیں
گے جو بہت ہی ناگوار گزریں گے۔ فرقہ منصور علی الحق محدثین نے کہا ہے۔ کہ ۳۲۰
اہل حدیث ہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ وہ فرقہ متکلمین کا ہے۔ بہتر یہ ہے کہ ان میں
تعارض نہ مانا جائے۔ بلکہ ہر ایک کے قول کے یہ معنی لئے جائیں کہ یہ فرقہ بھی اُن
میں داخل ہے۔ اور حق ظاہر یہ ہے کہ وہ فرقہ "ما انا علیہ واصحابی" ہے پس جو
کوئی اہل حدیث و تفسیر و فقہ و کلام سے علیٰ طرز الصحابہ ہوگا۔ وہ فرقہ منصور میں
داخل ہوگا۔ ہاں کلام و فقہ وغیرہ ان کی علیٰ طرز الصحابہ ہونا چاہیئے۔ اور اگر ان میں
سے طرز جدید کو اختیار کرے گا۔ جو مسلک صحابہ کے خلاف ہوگا مثلاً تفسیر میں
کوئی جدید طرز نکالے یا فقہ اُن کا علیٰ طریق الصحابہ نہ ہو تو وہ "ما انا علیہ واصحابی"
میں داخل نہ ہوگا۔ اور نہ فرقہ منصور علی الحق میں سے ہوگا چنانچہ علماء نے علم کلام
کی نسبت لکھ دیا ہے کہ فلسفہ کا کلام ہرگز لائق التفات نہیں۔ اس کا سیکھنا
اور سکھانا کہانت کی تعلیم و تعلّم کے مانند ہے۔ پس یہ فرقۂ اہل کلام جو اس
طرز پر چلے ہیں وہ "ما انا علیہ واصحابی" میں داخل نہ ہوگا۔ ہاں جو لوگ علیٰ طرز الصحابہ
علم کلام میں گفتگو کرتے ہیں وہ داخل ہیں۔ وقس علیہ ہذا العلوم " لا ترجعوا

بعدی ^۳۲۳^ کے تعادا" یعنی استحلال قتل مسلم کے" لا کسریٰ بعدہ "
یعنی قیصر و کسریٰ اپنے مقام پر پھر نہ ہوگا۔ چنانچہ کسریٰ کے بعد اس کا جانشین عراق
میں نہ ہوا۔ اور نہ قیصر کے بعد شام میں۔" ما من عام الا بعد شر منہ "
یعنی زمانہ اہل زمانہ کی طبائع میں روز بروز فساد ہوتا جاتا ہے۔ پس اگر اس وقت
کے بعد ایک دو خلیفہ عادل بھی ہوں تو کچھ اعتراض نہیں۔ کیونکہ رونا تو زمانہ کا
ہے۔ ایک خلیفہ بیچارہ کر ہی کیا سکتا ہے" جہجاہ "اب تک نہیں ہوا ہے۔
جہدی تو خود بعض کہتے ہیں کہ وہ بھی امام عشرہ ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ ہو چکے۔
اب یہ اس کے علاوہ ہوں گے۔" فتنۂ دجال ^۳۲۵^ "خفض ورفع یا تو یہ معنی
کہ اس کی حالت شان و شوکت کو بلند فرمایا کہ ایسا رتبہ ظاہری رکھتا ہوگا۔۔۔۔۔
اور اس قدر دی شوکت ہوگا۔ اور اس قدر سامان رکھتا ہوگا۔ اور پھر اس کی شان کی حقارت
فرمائی۔ کہ وہ عند اللہ کچھ بھی قدر نہ رکھتا ہوگا اور یہ ظاہری شان صرف نمونہ اور دھوکا ہو
گی یا یہ کہ آپ نے کبھی بلند آواز سے فرمایا اور کبھی پست آواز سے جب آدمی زیادہ
مبالغہ سے تقریر کرنا چاہتا ہے تو کبھی آواز پست ہو جاتی ہے اور کبھی بلند۔
" ابو سعید ^۳۲۶^ " کو ابن صیاد کے ساتھ سفر کا اتفاق بعد وفات رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم ہوا تھا۔ تمیم داری کی ملاقات ممکن ہے کہ (۱) عالم مثال میں ہو گئی ہو۔
یا ابن صیاد رہتا تو عرب میں بھی ہو لیکن (۲) تھوڑی دیر کے لیے جزیرہ میں اصلی حالت
کے ساتھ ٹھہرا دیا گیا ہو۔ پھر واپس کر دیا گیا ہو۔ اور (۳) ایک شخص کا مواضع متعددہ میں
ایک وقت میں دیکھا جانا بھی عند المحققین جائز ہے۔ پھر تو کچھ خدشہ ہی نہ رہے گا۔ یہ
تاویلات وہ لوگ کریں گے جو ابن صیاد ہی کو دجال فرماتے ہیں۔ اور جو کہتے ہیں کہ
دجال دوسرا ہے ان کو تاویل کی ضرورت ہی نہیں۔ علماء کے ہر دو طرف اقوال ہیں۔
بعض کہتے ہیں یہی دجال ہے اور دلائل بیان کرتے ہیں۔ اور بعض اس کو دجال نہیں
فرماتے۔ چنانچہ ان کے دلائل بھی حدیث ہی سے ماخوذ ہیں۔" ما من نفس منفوسۃ ^۳۲۷^ "
میں یا تو علیٰ ظہر الارض کی قید پر لحاظ کیا جائے۔ یا یہ تاویل کی جائے جو ابن عمر کرتے

ہیں کہ انقضائے قرن مراد ہے۔ اب ایک دو کا تعدد منافی نہیں۔ جمہور محدثین حیاتِ خضر[1] کے قائل نہیں۔ "**زمانہ حضرت عمر** رض" (۳۲۹) اور زمانۂ فتنہ میں جو باب حائل تھا وہ وجودِ عمر رض تھا۔ بعض روایات میں ہے کہ حذیفہ رض سے پوچھا گیا کہ حضرت عمر رض نے اس کو سمجھا بھی یا نہیں؟ انہوں نے فرمایا کہ وہ خوب سمجھے تھے۔

"**الا اخبرکم بخیرکم**" صحابہ تھے یا تو سکوت اس واسطے کیا کہ سماعت کو مستعد ہوئے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ سکوت اس لئے کیا کہ وہ سمجھے کہ آپ ہم موجودہ لوگوں میں سے خیر و شر کو بتلا دیں گے۔ اور جو لوگ شر ہوں گے ان کی رسوائی ہوگی۔ "**من ترك عشر ما أمر به**" (۳۳۰) مراد اس سے فرائض شائعہ (مثلاً صوم و صلوٰۃ و حج و زکوٰۃ) کے ماسوا ہیں جیسے نفع رسانی مسلمین اور خوف و خشیت و تقویٰ وغیرہ۔ بعض کہتے ہیں کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر مراد ہے۔ غرض فرائض کے ماسوا احکام مراد ہیں مطلقاً۔ اور دوسرے فرقے نے ماسوائے فرائض میں سے بھی خاص امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو لیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ایسے امور کے عشر کو بھی ادا کرنے سے ہلاکت سے بچ سکتا ہے۔ "**ابواب الرؤیا**" اقتراب زمان سے یا تو قربِ قیامت مراد ہے یا استواءِ لیل و نہار یا قربِ صبحِ صادق۔ حاشیہ[2] پر بھی ایک معنیٰ لکھے ہیں۔ "**لا یتمثل بی**" (۳۳۱) بعض علما کہتے ہیں کہ خاص آپ کی مثال و صورت شریف اور حلیہ مخصوص میں ابلیس نہیں آ سکتا۔ اور باقی کسی اور صورت میں جو آپ کی طرف منسوب ہو احتمال ہے کہ ابلیس آ جائے۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ جو شکل و صورت آپ کی طرف منسوب ہو اس میں بھی آنا ممکن نہیں۔ مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ ہم کو کسی صورت میں آپ کی زیارت ہو اور وہ واقعی ابلیس ہو۔ اگرچہ وہ صورت خلاف حلیہ شریف کیوں نہ ہو۔ احادیث سے پہلا قول سمجھ میں آتا ہے۔ "**علی رجل طائر**" بعض کہتے ہیں کہ قبل التعبیر تعیین ہوتی ہی نہیں اور بعض کہتے ہیں کہ تعیین تو ہوتی ہے مگر اس کو معلوم نہیں ہوتی۔ اور اس کی ایک تعبیر کو معین سمجھنے

---

[1] راجح یہ ہے کہ حضرت خضر زندہ نہیں مگر اللہ نے انھیں قدرت بخشی ہے کہ وہ زندہ آدمیوں کی شکل میں متشکل ہو کر لوگوں کی امداد مختلف صورتوں میں کرتے ہیں ۱۲ ط [2] وہ یہ کہ قربِ زمانہ سے سال کا ماہ کے اور ماہ کا ہفتے کے اور ہفتہ کا دن کے اور دن کا ایک گھڑی کے برابر ہونا مراد ہے کما ورد فی الحدیث ۱۲ محمد طاہر رحیمی

کے بعد اس کو غلبۂ ظن سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ شق واقع ہوگی۔ اور اکثر وہی ہو جاتا ہے۔ کما قال اللہ تعالیٰ "انا عند ظن عبدی بی"، یہ ہی رائے امام بخاری کی ہے۔ "نبوت کا چالیسواں حصّہ" یا چھیالیسواں حصّہ۔ یہ فرق یا تو باعتبار تفاوت درجات ایمان کے ہے کہ کامل الایمان کا خواب چالیسواں حصّہ ہے اور کم درجہ کا چھیالیسواں۔ یا یہ کہ بعض دفعہ کسر کو ذکر نہیں کیا۔ ۳۳۳ "یخرجان من بعدی" یعنی میری بعثت کے بعد دعویٔ نبوت کریں گے۔ یہ نہیں کہ وفات شریف کے بعد دعویٔ نبوت کریں گے۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خطا فی التعبیر کو بیان فرمانا آپ نے مناسب نہ سمجھا۔ پس اب کس کو مجال ہے کہ اُن کی خطا بیان کر سکے۔ ابرارِ مُقسم جو ایک عمدہ شے ہے۔ آپ نے بوجہ ضرورت کے اُس کو نہ کیا۔ مخفی رکھنا زیادہ اہم سمجھا۔ محشی بعض تاویلاتِ خطا[1] بیان کرتے ہیں۔

"ابوابُ الشهادات" اختلافِ روایات کی تطبیق یہ ہے کہ قبل السوال شہادت کی تعریف وہاں ہے کہ صاحبِ حق کا حق ضائع ہوتا ہو یا اس کو اِس کا شاہد ہونا معلوم نہ ہو۔ اور مذمّت ہے شہادت زور وغیرہ اور بلا ضرورت شہادت کی۔ ۳۳۴ "فاسق و خائن" کی شہادت معتبر نہیں۔ مجرب فی الشہادت چونکہ اکثر کاذب ہی ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کی بھی نامقبول ہے۔ "اقربا قریب" کی شہادت بھی جائز نہیں۔ محشی نے اچھے معنی[2] لکھ دیئے ہیں۔ "شہادت زور" کا من کل الوجوہ شرک کے برابر ہونا ضروری نہیں۔ جیسے کہتے ہیں کہ فلاں شخص اور گدھا برابر ہے۔ مگر تماثل من کل الوجوہ مراد نہیں ہوتا۔ قرآن شریف میں بھی شرک کے بعد ہی اس کو بیان فرمایا ہے۔ ۳۳۵ "ابوابُ الزهد" "من احب لقاء اللہ" یعنی قبض روح ونزع کے وقت جبکہ حالاتِ غیب مشہود ہو جائیں۔ "مرّ بیانہ مفصلاً فی الجنائز"۔ ۳۳۶ "لا املك لك" یعنی میں مختار کسی چیز کا نہیں۔ شفاعت دوسری بات ہے۔ شفاعت وہیں ہوتی ہے جہاں اختیار نہ ہو۔ "الدنیا سجن المومن" یا باعتبار اکثر[1] کے یا یہ کہا جائے کہ مومن کو ایسا ہونا چاہیئے[2]۔ اور کافر کا حال ایسا ہونا

---

[1] مثلاً یہ کہ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے سمن و عسل کی تعبیر قرآن سے دی حالانکہ صحیح قرآن و سنت ہے۔ ۱۲ محمد طاہر رحیمی
[2] یعنی یہاں متہم فی القرابت شخص مراد ہے بایں طور کہ اُس نے دعویٰ کیا کہ میں فلاں کا بیٹا یا بھائی ہوں اور واقع میں وہ جھوٹا ہو ۱۲ ط

مناسب نہیں۔ اب اگر اس کے خلاف بھی ہو تو قاعدہ میں فرق نہ آئے گا۔ کیونکہ آپ تو شانِ مومن و کافر بیان فرماتے ہیں۔ یا مراد مومن کامل ہو۔ یا یہ کہ باعتبار اُس کے کہ جوان کو پیش آنے والا ہے۔ مسلمان کے لئے دنیا بمنزلہ مجلس ہے اور کافر کے لئے بمقابلہ امورِ آئندہ دنیا ہی جنت اور غنیمت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی جنت میں یہ تمنا نہ کرے گا۔ کہ دوبارہ دنیا میں جائے مگر شہید بوجہ ملاحظہ انعام واکرام غیر متناہی کے "فھو بنیتہٖ" یعنی عزم ہو جائے۔ ورنہ خطور اور ہم پر مؤاخذہ نہیں۔ روایات میں یہ آیا ہے کہ گناہ کرنے کے بعد فوراً نہیں لکھے جاتے۔ بایں امید کہ شاید توبہ کر لے۔ مگر یہ اس کے منافی نہیں کیونکہ کتابت اور شے ہے اور ثبوتِ اثم دوسری چیز ہے۔ "ساٹھ ستر" کی عمر باعتبار اکثر کے فرمایا [۳۳۸]۔ چنانچہ اور روایت میں ہے کہ بہت کم ایسے ہوں گے کہ اس سے تجاوز کریں گے۔ "زائد از حاجات" مال جمع کر رکھنا بھی "مالا یعنیہ" میں داخل ہے۔ مگر جواز میں کلام نہیں۔ جائداد بھی چونکہ باعث مشغولی ہوتی ہے۔ لہٰذا منع فرماتے ہیں۔ اباحت میں شبہ نہیں۔ "مصیبت میں [۳۳۹]" مبتلا ہو کر تمنا کرے کہ کاش یہ مصیبت چند روز اور باقی رہے۔ گو طبیعت اس کو مکروہ سمجھے۔ مگر یہ بامید ثواب چاہتا ہے کہ ابھی کچھ دنوں اور باقی رہے۔ جیسے ہم امورِ دنیاوی میں بامید نفع باوجود طبیعت پر ناگوار ہونے کے بہت سے کام گزرتے ہیں۔ "اغنیاء سے [۳۴۰]" چالیس برس یا پانچ سو برس پہلے فقراء کے داخل ہونے میں تعارض نہیں۔ کیونکہ عدد اکثر میں اقل کی نفی نہیں ہوتی اور نہ اقل میں اکثر کی۔ "حضرت عائشہؓ" یا تو اس وقت کی سختی کو یاد فرما کر رنج کرتی ہیں کہ انہوں نے یہ نہ سمجھا کہ فراخی کی حالت ناپسند ہے۔ کیونکہ اگر یہ حالت پسندیدہ ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں یہ ضرور حاصل ہوتی۔ اس لئے رنج[۱] فرمایا۔ "الا ثم ما حاك [۳۴۵]" یہ ان کے لئے جن کو طبع سلیم عطا ہوئی ہو۔ "فاحثوا التراب" مذمت اس مدح کی ہے جو بطور خوشامد کی جائے۔ یا جلب منفعت وغیرہ کی غرض سے ہو۔

[۱] یا اللہ تعالیٰ کا انعام یاد کر کے گریۂ خوشی مراد ہے۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ محمد طاہر رحیمی

۲۴۷ فاحت فی افواہھم " سے مراد ممانعت عن المدح ہے نہ حقیقی معنی " لا یاکل
طعامك الا تقی " یعنی معاملات مروت و محبت و خورد و نوش صلحاء سے چاہیئے۔
نہ کہ فساق سے۔ " لبس جلود ضان " کنایہ ہے غایت لین ظاہری سے کہ
۲۴۸ ظاہر میں بڑے ہی نرم و با اخلاق ہوں گے۔ " نقاد الشاۃ " حیوانات کا آپس
میں قصاص اور عوض معاوضہ ہوگا۔ اس کا مطلب برابر ہونا علی قدر التمیز ہے مواخذہ
۲۴۹ فعذاب من اللہ نہ ہوگا۔ " سب سے پہلے " جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کا حلہ
پہننا جو مروی ہے یا تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے مستثنیٰ ہیں۔ یا
یہ کہا جائے کہ مفضول اگر کسی خاص اور جزوی فضیلت میں افضل سے بڑھ جائے
۲۵۰ تو کوئی حرج نہیں۔ یہ بات سب کی مسلمہ ہے۔ " شفاعت کبریٰ "
کے بارہ میں بعض روایات میں آیا ہے کہ نوح علیہ السلام اس خطا کو پیش کریں
گے کہ میں نے بیٹے کی سفارش کی تھی۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا بعض روایات
میں ایک خطا کو ذکر کرنا بھی مروی ہے۔ کہ وہ کہیں گے کہ کہیں خدائے تعالیٰ یہ نہ
سوال کرے کہ " ءانت قلت للناس الخ " شفاعت تین قسم کی ہے۔ شفاعت للکبائر۔
شفاعت للصغائر۔ شفاعت رفع الدرجات۔ اس قسم اخیر میں اتفاق ہے۔ کبیرہ
کی شفاعت کے معتزلہ منکر ہیں۔ کیونکہ صاحب کبیرہ کی تعذیب کو واجب جانتے
ہیں۔ اور صغیرہ کی شفاعت کی ضرورت نہیں سمجھتے۔ کیونکہ صغیرہ پر مواخذہ ہی نہیں
مانتے۔ شفاعت کبریٰ جو عامۂ خلائق کے لئے ہوگی وہ مخصوص با آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم ہے۔ باقی سب انبیاء و اولیاء درجہ بدرجہ شفاعت کریں گے۔ ایک
اعتبار سے تمام دنیا آپ کی امت ہے۔ کیونکہ تمام انبیاء مرسلین آپ کے نائب
۲۵۱ تھے۔ اور آپ سید المرسلین ہیں۔ " فما له وللشفاعة " یعنی زیادہ
۲۵۲ ضرورت تو اہل کبائر کو ہے۔ صاحبان صغائر کو اتنی ضرورت نہیں۔ گویا قلت
ضرورت کو عدم ضرورت سے تعبیر کر دیا۔ " حوضی من عدن الی
عمان " یا تو مقدار وسعت بتلائی گئی ہے۔ یا صرف مبالغہ فی الوسعت منظور

۳۵۴
ہے: "عذابِ قبر" کے لئے تمام اجزاء کا مجتمع اور حالتِ اصلی پر ہونا ضروری
نہیں۔ باقی مشاہدہ قبور کے بعد بھی ممکن ہے کہ واقع میں عذاب ہوتا ہو اور ہم کو نظر نہ
۳۵۵
آئے۔ "اشراف" یہ کہ کسی شے کے حاصل کرنے میں منہمک اور اس کی محبت
میں حیران و غرق ہو۔ بلکہ یوں چاہیئے کہ ضرورت کے لئے چیزیں حاصل کریں۔ "ابتلینا
بالسراء فلم نصبر" معلوم ہوا کہ فتنہ فقر وغیرہ سے فتنۂ مال اشد ہے۔
"غلہ وغیرہ جو ذخیرہ" ہو چاہیئے کہ اس کو کیل و وزن نہ کرے
البتہ خرچ کے واسطے وزن کر کے نکالا کرے۔ اس طرح برکت رہے گی۔" کما فہم
من قصۃ عائشۃ رضی اللہ عنہا۔" "اوذیت فی اللہ" آپ کو تمام انبیاء سے
زیادہ اذیت پہنچی۔ اوّل تو بوجہ آپ کی علو شان کے۔ کیونکہ بعض دفعہ اعلیٰ شخص کو
وہی شے سخت ایذا کا باعث ہوتی ہے جو اس سے کم درجہ کے شخص کے لئے بالکل
باعث تکلیف و ملال نہیں ہوتی۔ یا صرف خفیف ایذا کا سبب ہوتی ہے۔ نیز بوجہ تفاوت
ایذا دہندہ کے کبھی ایذا میں شدت و خفت ہوتی ہے۔ اقرباء کی ایذا سے سخت صدمہ
ہوتا ہے۔ دوسرے اگر تکلیف دیں تو اتنا رنج نہیں ہوتا۔ آپ نے اپنی قوم اور خاص
اقرباء سے تکالیف اٹھائیں۔ جب تک ابوطالب زندہ رہے آپ کو کسی قدر تقویت
رہی۔ لوگ اُن کے لحاظ سے تکلیف دہی میں تامل کرتے تھے۔ کیونکہ بوجہ قرابت و
پرورش کے ابوطالب آپ کا بہت خیال رکھتے تھے۔ اس کے بعد حضرت خدیجہ رضی
کی وفات تک بھی کچھ پناہ رہی۔ لوگ ان کے شرف و سخاوت کی وجہ سے آپ کا
لحاظ کرتے تھے۔ اس کے بعد مصائب کی بوچھاڑ ہونے لگی۔ قریش سب مخالف
تھے۔ اور لوگ اُن سے ڈرتے تھے اور بوجہ مجاورت کعبہ اُن کا لحاظ بھی کرتے تھے۔
اسی وجہ سے تمام لوگ آپ کو مدد دینے سے کتراتے تھے۔ گو آپ کی بات بعض لوگوں
کی سمجھ میں آ گئی تھی۔ اور والی بھی انہیں وجوہ سے آپ کو مدد نہ دیتے تھے۔ عبد کلال
نے بھی علیٰ ہذا القیاس ساتھ نہ دیا۔ انصار مدینہ کی قسمت میں یہ نعمت لکھی تھی۔ ایک دفعہ
حسبِ معمول آپ نے ایام حج میں پیام خداوندی سنایا۔ لوگ ہمیشہ سن سن کر خاموش

ہو رہے تھے۔ وہی قریش کا خوف مانع تھا مگر اس دفعہ مدینہ کے بارہ آدمی بیعت سے مشرف ہوئے۔ اور اپنے وطن میں آپ کو بلانا چاہا۔ اس کے بعد اگلے سال تہتر آدمی بیعت ہوئے اور تقاضا کیا تب آپ نے ہجرت فرمائی۔ انصار نے ایک بڑا کام کیا کہ تمام دنیا سے مخالفت کر کے آپ کو بلایا۔ غرض ہجرت سے پہلے آپ کا کوئی ساتھی نہ تھا۔ تمام دنیا مخالف تھی۔ یہ بھی ایک بڑی ایذا ہے۔ غرض تمام امور پر نظر کرنے سے ... معلوم ہو جائے گا کہ اس قدر تحمل و صبر طاقت بشری سے خارج تھا۔ اس قدر مصائب تھے کہ بیان سے باہر اور پھر فقر و فاقہ بھی انہیں میں سے تھا۔ "قصہ[۳۵۷] حوت" میں قیس بن سعد بن عبادہ ساتھ تھے جو عرب کے سوا دیگر ممالک میں بھی مشہور طویل القامت تھے۔ ان کو سب سے اونچے اونٹ پر سوار کر کے مچھلی کے پہلو کی ہڈی کے نیچے کو گذارا گیا تو بلا فراغت گزر گئے۔ اس قدر بڑی مچھلی تھی۔ یہ امر روایات میں مذکور ہے۔ "ترك اللباس تواضعا"[۳۵۸] حلل ایمان یعنی بوجہ ایملی کے۔ "عیّر اخاه بذنب"[۳۵۹] امام احمد نے تاویل کی ہے مگر ظاہر یہ ہے کہ توبہ کی قید نہ لگائی جائے۔ تعییر ہر حال میں منع ہے۔ باقی نصیحت اور بات ہے۔ یہ نہ چاہیئے کہ اپنے کو اچھا اور اس عیب سے منزہ سمجھے۔ اور دوسروں کو عار دلائے اور طعنہ کرے۔ "نافق حنظلة یا رسول الله"[۳۶۰] ایسے علیحدہ ہونے سے تغیر حالت میں آپ کا کمال ظاہر ہوتا ہے۔ صحابہ کا نقصان نہ سمجھنا چاہیئے۔ کیونکہ وہ کیسے ہی اعلیٰ درجہ کے خاص الایمان ہوتے تھے مگر آپ کے پاس حاضر ہو کر اس سے بھی زیادہ ترقی پا جاتے تھے۔ یہ فیض صحبت تھا۔ "لجاء الله بخلق جدید"[۳۶۱] اس سے طلب معاصی مقصود نہیں۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ دنیا کا مزاج خیر و شر سے مرکب ہے۔ بدون ہر دو اجزاء کے اس کا قیام نہیں۔ چنانچہ جب شر محض رہ جائے گا۔ قیامت برپا ہو گی۔ اور اگر خیر محض رہ جائے جب بھی قیام عالم کی صورت نہیں۔ اسی مصلحت سے دوسری خلقت کی ضرورت واقع ہوئی۔ شجر جنت جس کا سایہ مائة عام ہو گا وہ طوبیٰ ہے۔ اور ممکن ہے کہ کوئی اور درخت ہو۔ "خلود اهل جنت"

"نعوذ باللہ منک الخ" [ص ۳۶۷] شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ یہ وہ لوگ ہوں گے جو ادنیٰ درجہ اور پست خیال کے لوگ ہوں گے کہ باوجود سامنے ہونے کے نہ پہچان سکیں گے۔ یہ وہی ہیں کہ اپنے خیال کے مطابق قیود زوائد رؤیت وغیرہ میں لگتے ہوئے ہیں۔ باقی رہے اہل معرفت اور اعلیٰ درجہ کے لوگ وہ تو فوراً پہچان لیں گے۔ بہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش ٭ من انداز قدت را می شناسم "[۳۷۳] اکثر اھل النار نساء" میں روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جنت میں بھی عورتیں زیادہ ہوں گی۔ غرض ہر دو جگہ ان کی تعداد اکثر ہو گی "[ص ۳۷۴] للنار نفسین" یا تو دو نفس باعتبار سقر و زمہریر کے ہیں۔ ایک سرد اور ایک گرم۔ یا سقر ہی کے دو نفس ہیں ایک باہر کو اور ایک اندر کو۔ شمس اصل میں مظہر تام اور مقابل جہنم ہے۔ اوّل اثر جہنم کے نفس کا اس میں آتا ہے۔ اس کے ذریعہ سے دنیا میں اسی وجہ سے آفتاب کے قرب و بعد پر گرمی و سردی اور اختلاف مواسم ہوتا ہے۔ پس اب یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ مشاہدہ سے اختلاف صیف و شتاء کا دار و مدار آفتاب پر ہے۔ اور حدیث سے نفس جہنم پر معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اثر اسی کے ذریعہ سے دنیا تک پہنچتا ہے۔ آفتاب تو بمنزلہ ایک آلہ کے ہے جس سے اثر پہنچ رہا ہے۔ حضرت مولانا گنگوہیؒ نے بھی مولوی خلیل احمد صاحبؒ کے سوال پر اس خدشہ کا یہی جواب فرمایا تھا۔ بندہ راقم بھی اس وقت حاضر تھا۔ "[ص ۲۷۵] اکمل المؤمنین ایماناً احسنھم خلقاً" اس سے معلوم ہو گیا کہ ایمان کامل بھی ہوتا ہے۔ اور ناقص بھی۔ جس میں یہ خصائل نہ ہوں وہ ناقص الایمان ہے "شعب الایمان" سے اگر اعمال ایمانی مراد لئے جائیں تو تعداد و شمار ان کا بہت زیادہ ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ شعب الایمان سے اخلاق کلیہ مراد ہیں جو ستر سے کچھ زیادہ ہیں۔ اور ہر ایک خُلق کے تابع بہت سے اعمال و افعال ہیں۔ جن کا شمار بہت زیادہ ہے۔ اور روایت میں قول "لا الٰہ الا اللہ" سے مراد توحید ہے۔ جو ایک ایسی شے ہے کہ جس کے بہت سے توابع ہیں۔ وہ سب افعال ایمانی ہیں۔ اسی طرح حیاء ایک کلی خلق ہے جس کے تابع بہت سے امور ہیں۔ اور اماطۃ الاذیٰ جو روایت میں مذکور ہے یہ بھی

ایک جزئی اور اس قاعدہ کلیہ کے توابع میں سے ہے کہ تمام مسلمانوں کی خیر خواہی کی جائے
چنانچہ "تحب لاخیك ماتحب لنفسك" وارد ہے۔ پس خیر خواہی و
نفع رسانی مسلمین جو ایک خلق کلی ہے اماطۃ اذی بھی اس کا ایک فرد ہے۔ کہ جب
اور تکالیف سے مسلمانوں کو بچانے کا خیال ہوگا تو کسی کو بھی پسند نہ کرے گا کہ ان کو
ٹھوکر لگے۔ وغیرہ ذٰلک۔ اسی طرح متعلقات و متمات ایمانی بہتر سے زیادہ شعبے رکھتے
ہیں۔ جن کے توابع بہت سے ہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ یہ شعبات اجزاء ایمان و تصدیق
ہیں۔ "ترکہ کفر غیر الصلوۃ" یعنی اس زمانہ میں چونکہ سب نماز پڑھتے
تھے۔ لہٰذا ترک صلوٰۃ علامت کفر تھی۔ جیسا کہ ہر زمانہ میں کوئی بات مابہ الامتیاز
بین الکافر والمسلم ہوتی ہے۔ "لا یزنی وھو مومن" کا لفظ سے معلوم ہوا کہ
تعلق کسی قدر رہتا ہے۔ مومن ہونے سے خارج نہیں ہوتا۔ "فان رجع" یعنی تاب۔
توبہ کے بعد کامل الایمان ہو جاتا ہے۔ اقامت حد علی الزانی وغیرہ سے معلوم ہوا کہ
معاصی کے بعد بھی مومن رہتا ہے۔ ورنہ حدود وغیرہ جاری کرنے کے کیا معنی۔ "منافق"
کی علماء نے ۲ دو قسمیں کر دی ہیں۔ ایک منافق فی العمل اور ایک منافق فی العقیدہ۔
اور بیان علامات میں منافق فی العمل مراد ہے۔ "فقد باء بھا احدھما" یہ
مراد نہیں کہ اگر وہ واقع میں کافر نہیں تو یہ کافر کہنے والا کافر ہو جائے گا۔ بلکہ اس کا
گناہ اس کے ذمہ ہوگا۔ جیسے اگر ہم ایک پتھر زور سے ماریں پس اگر شے مضروب علیہ
نرم ہوگی تو پتھر اس میں اثر کر کے داخل ہو جائے گا اور اگر بہت سخت ہوئی تو وہاں سے
اُچٹ کر ضارب کے اوپر پڑے گا۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس قدر زور سے نہ لگے گا۔
جیسا کہ مضروب علیہ پر پڑا تھا۔ "من قال لا الٰہ الا اللہ دخل الجنۃ"
بخاری کی رائے ہے کہ یہ آخر وقت کا لا الٰہ الا اللہ ہے۔ "بطاقہ لا الٰہ الا
اللہ" کی روایت سے معلوم ہوا کہ "من قال لا الٰہ الا اللہ دخل الجنۃ" کی روایت
میں تاویل کی ضرورت نہیں۔ بلکہ خود اس کلمہ کا یہی مقتضیٰ ہے۔ البتہ اخلاص و کمال
کا فرق ہوتا ہے۔ جو نہایت اخلاص و کمال سے اس کو کہیں گے ان کا ایسا قوی اثر ہو

گا کہ تمام معاصی پر غالب آجائے گا۔ اور جو ضعفِ نیت وغیرہ کے ساتھ ہو گا" فہو علی
درجتہ" "ابواب العلم" "ان ابواب میں علم سے مراد دین ہے"۔ "مرحبا ص۳۷۹
بوصیۃ" یعنی بوجہ وصیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ وصیت سے مراد طالب علم
ہے کہ وصیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی طالب علم کو مرحبا ہو۔" اول علم
یرفع الخشوع" "خشوع خود علم نہیں بلکہ ثمرۂ علم ہے"۔ پس جب علم اٹھا تو
خشوع بھی اٹھ جائے گا۔ بلا علم کے خوف وخشیت نہیں ہوتا۔" تعلم علما لغیر
اللہ" "یعنی علم دین کو لغیر اللہ سیکھا یا یہ کہ جو علم لغیر اللہ ہے اس کو سیکھا ہر دو
مذموم ہیں"۔ "رب حامل فقہ" "اس سے معلوم ہوا کہ محض یادداشت اور
حفظ کا نام علم وفقہ فی الدین نہیں۔ البتہ ثواب کثیر سے خالی نہیں"۔ "کذب علی ص۳۸۱
رسول اللہ" "سے کافر نہیں ہوتا۔ مگر گناہ بہ نسبت دیگر اکاذیب کے بہت
زیادہ ہوتا ہے"۔ "ہٰذا مذہب الجمہور" "وبعضہم قال بکفرہ"۔ "کثرۃ سوال عن ص۳۸۳
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" "ممنوع ہے۔ فضولیات اور
غیر ضروری امور میں۔ ورنہ حوائج اور ضروریات میں تو پوچھنا بہت ضروری ہے۔"
"ابواب الاستیذان" "حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ سے بینہ ص۳۸۵
اس لئے طلب کیا تاکہ لوگ متنبہ ہو جائیں اور خواہ مخواہ معتبر اور غیر معتبر روایات بیان
نہ کریں کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ سے یہ معاملہ کرتے ہیں تو ہم کو تو خوب
ہی جوابدہ بنایا جائے گا۔ یہ سبب نہیں تھا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ خبر واحد کو معتبر نہیں
سمجھتے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ ابی موسیٰ تو صادق ہیں ان کو بہت گواہ مل جائیں گے مگر
لوگ مفت میں متنبہ ہو جائیں گے"۔ "وعلیہ السلام" "غائب کے جواب ص۳۸۶
میں کافی ہے۔ اگر علیہم وعلیکم السلام کہے کہ پہنچانے والے کو بھی شریک کرلے تو
اختیار ہے"۔ "سلام بالاشارہ" "وہ منع ہے کہ صرف اشارہ ہی سے ہو۔ اگر ص۳۸۷
اشارہ کے ساتھ الفاظ بھی کہہ لے گا تو بلا حرج جائز و درست ہے"۔ "راکب وصغیر"
وغیرہ کو جو ابتداء بالسلام کا امر ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ ان کو ابتداء مناسب ہے۔

یہ مطلب نہیں کہ اگر یہ نہ کریں تو ماشی اور کبیر وغیرہ بھی سلام چھوڑ دیں۔ یا اُن کو ابتدار منع ہے۔ نہیں بلکہ جو ابتدار کرے بہتر ہے۔ البتہ مناسب صغیر ور اکب وغیرہ کو ہے۔
"سلام علی النساء" جائز ہے اور ان کو بلند آواز سے جواب دینا جائز ہے۔ اگر خوف فتنہ ہو تو پست آواز سے جواب دیں۔ "استقبلہ رجل ففقأ
م۳۹۴ عینہ" اگر کوئی مکان میں جھانکتا ہو تو اس کی آنکھ پھوڑ ڈالنے میں عند البعض دیت نہیں آتی۔ بظاہر الحدیث اور عند البعض واجب ہے۔ "سلم ثلثا" ایک سلام استیذان کا اور دوسرا دخول کا اور تیسرا رخصت کا۔ یا یہ کہ اذن کے لئے تین کرتے۔
م۳۹۵ پھر بھی جواب نہ آتا تو واپس ہو جاتے۔ "السلام علیك وعلی امك۔"
چونکہ انس نے بے موقع سلام کیا تھا لہٰذا اس کی جزا اور تنبیہ کے لئے اس کی والدہ پر بے موقع سلام کیا گیا۔ تاکہ معلوم ہو جائے کہ بعض امور محل بدل جانے سے مذموم ہو جاتے ہیں۔ ورنہ سلام بھی تو کوئی فی نفسہ قابل رنج شے نہیں۔ بدعات میں بھی یہی ہوتا ہے کہ
م۳۹۶ محل کو دیکھتے نہیں۔ فعل فی نفسہ مستحسن ہوتا ہے۔ مگر اس کو بے موقع کرتے ہیں۔ اور اپنی خفت عقل کے سبب سے یہ نہیں سمجھتے کہ ہم نے موقع و محل کو چھوڑ رکھا ہے۔ "رنگدار طیب" کا استعمال رجال کو جائز ہے بشرطیکہ لون منہی عنہ نہ ہو۔ لیکن اس قسم کی
م۳۹۷ طیب بہتر نہیں کما ہو ظاہر الحدیث۔ "الفخذ من العورۃ" ان روایات سے فخذ کا واجب الستر اور عورت ہونا معلوم ہوتا ہے۔ جمہور کا یہی مذہب ہے بعض
م۳۹۸ فقہا داخل عورت نہیں کہتے۔ "کا امام مالک" "عورتوں کو حمام" کی اجازت نہیں۔ لیکن مریضہ وغیرہ کو ضرورۃً جائز ہے۔ بشرطیکہ ستر کا لحاظ رہے۔ بعض روایات سے بھی یہ ثابت ہے۔ "کان فی البیت کلب" اس سے ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ کلب صید وغیرہ کے رکھنے سے بھی ملائکہ داخل نہیں ہوتے۔ گو گناہ بھی نہیں ہوتا کیونکہ اس قصہ میں آپ کو کلب کی موجودگی کا علم نہ تھا اور حضرت حسینؓ صغیر تھے۔ غرض اثم
م۳۹۹ کسی پر نہ تھا پھر بھی جبرئیلؑ داخل نہ ہوئے۔ "ملیتین کانتا بزعفران" اس سے معلوم ہوا کہ جس کا رنگ اڑ گیا ہو یا کثرتِ استعمال سے جاتا رہا ہو وہ مزعفر جائز ہے۔

"**نتف شیب**" جائز ہے لیکن اچھا نہیں کیونکہ "نور المسلم" فرمایا گیا ہے۔ "**الشوم فی ثلاثۃ**" یعنی مکان کا تنگ یا سیّئ الجیران ہونا۔ عورت کا بدخو و نافرمان ہونا۔ گھوڑے کا شریر ہونا۔ چونکہ یہ اکثر ہوتے ہیں اور ہر ایک کو ضرورت پڑتی ہے اور ان سے تکلیف بھی زیادہ ہوتی ہے لہٰذا ان کو فرمایا گیا ورنہ خرابی تو اور اشیاء میں بھی نکلتی ہے۔ اور روایت میں "ان کان الشوم" سے مراد شوم معتقد اہل جاہلیت ہے۔ کہ اگر وہ بھی ہوتا تو ان میں ہوتا۔ اور ممکن ہے کہ اوّل روایت کو دوسری پر حمل کریں۔ کذا قال مولانا احمد علی سلمہٗ فی المشکوٰۃ "**رافع۔ نجیح**" وغیرہ اسامی پسند نہیں، جائز ہیں۔ بدلنا فرض اور واجب نہیں۔ عقیقہ اصل تو سات دن پر ہے ورنہ چودہ یا اکیس دن پر بھی جائز ہے۔ اس کے بعد عقیقہ مستحب و مسنون نہیں رہتا۔ ہاں اپنی خوشی کرنی منظور ہوتی ہے۔ گو جائز ہے۔ "**آپ کے اسم و کنیت**" کو جمع کرنا عند الجمہور جائز ہے کیونکہ آپ نے التباس کے لئے منع فرمایا تھا اور اب خوف التباس نہیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اجازت فرمانے سے سب کو اجازت ہوگئی اور واقع میں کوئی ممانعت نہ تھی۔ صرف خوفِ التباس سے روک دیا تھا۔ "**مساجد میں مشاعرہ**" کرنا اور لغو اشعار سے ثنا خوانی اور مدح خوانی کرنا منع ہے۔ حضرت حسان رضی اللہ عنہ ضرورت دینی کے لئے کرتے تھے۔ اب ایسا کوئی نہیں۔ نہ وہ ضرورت باقی ہے۔ چنانچہ آپ کے بعد صحابہ میں اس کا رائج ہونا معلوم نہیں۔ اشعار جاہلیت وغیرہ گاہ بگاہ سننا یا کوئی شعر یاد کرلینا جائز ہے۔ لیکن ایسا ہو جانا کہ اشعار اس پر غالب آجائیں اور انہیں میں غرق رہے یہ ہرگز نہ چاہیئے۔ "**ابواب فضائل القرآن**" سورتیں سب کلام الٰہی ہیں۔ درجۂ فضیلت میں ایک طرح سے سب برابر ہیں۔ باقی کسی خاص امر میں کسی کو اور کسی میں کسی کو زیادہ دخل اور خصوصیت ہے۔ "**ثلث و ربع**" وغیرہ یا باعتبار ثواب① کے یا باعتبار مضامین② کے تقسیم کرلی جائے۔ کما ہو مشہور مفصل۔ "**معاودۃ لکذب**" یعنی وہ غول پھر جھوٹ بولنے کے لئے آئے گا۔ یا یہ کہ پھر آئے گا کیونکہ اس کا قول کاذب ہے۔ "**یٰسین**" وغیرہ کے لئے جو عشر مرات

اور ثلث قرآن کا ثواب موعود ہے۔ یا تو کہا جائے کہ ثلث کا ثواب ہوتا ہے۔ مگر ایسا کہ جس میں "قل ہو اللہ" داخل نہ ہو۔ علیٰ ہذا القیاس ایسے عشر مرات کہ جن میں خود یٰسین داخل نہ ہو۔ اور عمدہ یہ ہے کہ کہا جائے کہ یٰسین کے قاری کو دس قرآن کا ثواب عطا ہوگا۔ یعنی جس قدر ثواب دس مرتبہ قراءت کے لئے معین ہیں وہ قاریٔ یٰسین کو عطا ہوتا ہے۔ گو یٰسین کی قراءت کا اصلی ثواب اس سے کم ہو۔ باقی دس دفعہ پورا قرآن پڑھنے والے کو ثواب تو اس سے بہت زیادہ عطا ہوگا۔ مگر اصلی ثواب اس کا اتنا ہی ہے جتنا سورۂ یٰسین پڑھنے والے کو دے دیا گیا ہے۔ کیونکہ ثواب اعمال عند اللہ اضعاف مضاعف ملتا ہے۔ اسی طرح قل ھو اللہ وغیرہ میں سمجھنا چاہیئے۔ "نسیان قرآن" کو اعظم الذنوب فرمایا تو یہ معنی کہ من جملہ اعظم الذنوب کے ہے۔ مگر لفظ ذرا بھی مساعد نہیں۔ پس اچھے معنی یہ ہیں کہ دوبارہ نسیان یہ سب سے اعظم ہے۔ نسیان کے متعلق جس قدر ذنوب ہیں۔ نسیان قرآن سب سے بڑھا ہوا ہے۔ یا یہ کہا جائے کہ بعض وجوہ اور جہات سے یہ اعظم ہے۔ کیونکہ منافع اور مضار باعتبار وجوہ کے مختلف ہوتے ہیں۔ پس ممکن ہے کہ دیگر ذنوب اس سے اگرچہ بڑے ہوں لیکن جہت و لحاظ خاص سے یہ اعظم الذنوب ہے۔" واللہ اعلم و علمہ اتم "ما اٰمن من استحل محارمہ" یعنی وہ ایمان کس کام کا ہے جس نے قرآن کی محرمات کے ساتھ معاملہ محرمات نہ کیا۔ اور قرآن کا جیسا حق تھا ادا نہ کیا۔ ظاہر تو یہ ہے اور ہو سکتا ہے کہ کہا جائے کہ جس نے محرمات قرآنی کو حلال سمجھا اعتقاداً وہ مسلمان نہ رہا۔ کما فی الحاشیۃ "الجاھر بالقراٰن الخ" ترمذی وغیرہ نے جو اس کی تفسیر بیان کی ہے درست ہے۔ لیکن حدیث میں اس مدعا اور تفسیر کی طرف اشارہ نہیں۔ پس بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ جس طرح صدقہ میں مختلف وجوہ سے کبھی علانیہ کا ثواب زیادہ ہوتا ہے کبھی خفیہ کا اسی طرح قراءت قرآن میں بعض دفعہ جہر میں زیادہ ثواب ہوتا ہے اور کبھی اخفا میں۔ پس جو کوئی ریا اور عجب کے لئے علانیہ کرے اس کو صدقہ اور قراءت دونوں حق اخفاء میں برابر ہیں اور جو کوئی

مصلحتِ دین اور ترغیبِ مسلمین کے لئے جہر کرتا ہے۔ اُس کے لئے صدقہ اور قراءت حق جہر میں برابر ہیں۔ بلکہ قرآن میں ایک یہ امر زائد ہے کہ اس میں نفس قراءت سے بھی دوسروں کو نفع پہنچتا ہے کہ سُن کر ثواب حاصل کرتے ہیں۔ بخلاف صدقہ کے کہ وہاں ہمارے فعل سے دوسروں کو خاص نفع نہیں ہوتا۔ البتہ ترغیب ہوتی ہے۔ پس اگر وہ اس پر عمل کریں تب ثواب ہوگا۔ غرض صدقہ اور قراءت کا حق سِر و جہر میں ایک حکم ہے۔ وہو مختلف باختلاف المواقع والجہات " الٓـمّٓ غلبت الروم " اہل روم کو بدر سے کچھ پہلے تو اہل فارس سے شکست ہوئی تھی۔ اور بدر کے ساتھ ساتھ فارس پر غلبہ ہوا تھا۔ پس اگر " غَلَبَت " بصیغہ معروف پڑھا جائے تو آگے چل کر آخر آیت پر " سَیُغلَبُونَ " پڑھا جائے گا اور معنی یہ ہوں گے کہ اب یعنی عین فتح بدر کے ہمراہ تو رومی غالب ہوئے مگر آئندہ مغلوب ہو جائیں گے۔ چنانچہ چند سال بعد روم پر مسلمانوں کی فتح حاصل ہوئی اور اس صورت میں " فَنَزَلَت " کے معنی بھی ظاہر رہیں گے۔ اور قرآنی معجزہ تو ہے ہی۔ اور اگر " غُلِبَت " بصیغہ مجہول پڑھیں تو آگے چل کر " سَیَغلِبُونَ " بصیغہ معلوم پڑھا جائے گا۔ اور اب " غُلِبَت " اشارہ ہوگا۔ اس شکست کی طرف جو ابتداً اہل روم کو ہوئی تھی۔ اور " سَیَغلِبُونَ " کے یہ معنی کہ عنقریب فارس ہی پر جن سے اب شکست ہوئی ہے غالب آئیں گے۔ لیکن اس صورت میں " فَنَزَلَت " کے معنی یہ ہوں گے کہ " فظہرت الآیۃ " یعنی مسلمانوں نے اس کو پڑھا اور اس کا مطلب ظاہر ہوگیا۔ کیونکہ یہ قرآنی پیشین گوئی کی تصدیق ہوگئی کہ مغلوب ہو کر پھر غالب ہوگئے۔ اگرچہ نازل پہلے ہو چکی تھی یا نزلت کے معنی اصلی رہیں۔ مگر فا کو تعقیب کے لئے نہ لیا جائے کما ہو وارد فی مواضع شتّٰی فاحفظ ولا تنس " والذکر والانثیٰ " یعنی ہر دو قراءت کے ایک ہیں۔ گو یہ قراءت شاذہ ہے۔ مگر چونکہ ابو درداءؓ کو بلا واسطہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہنچی تھی لہٰذا اُن کے حق میں شاذ نہ تھی اور وہ اُس کو چھوڑنا پسند نہ کرتے تھے۔ البتہ دوسروں کو اور قراءت کی ممانعت نہ کرتے تھے۔ " نسیان القرآن اعظم الذنوب " اور مذموم وہ ہے کہ ایسا بھلا دے کہ دیکھ کر بھی نہ پڑھ سکے

۴۲ اور کسی قسم کا اثر یاد کئے ہوئے کا باقی نہ رہے۔ اگرچہ حافظ تھا یا ناظرہ خوان "عن
قتادۃ انہ قال ھی منسوخۃ" پہلی دو روایتوں میں اور اس میں تطبیق
یہ ہوسکتی ہے کہ یہ مطلب ہے کہ پہلی آیت تو عام تھی بعدہٗ حق حضر میں منسوخ ہوگئی
گو صلوٰۃ علی الراحلۃ اور در بارۂ تحری قبلہ باقی ہے۔ گویا عام سے اب خاص ہوگئی۔
والتخصیص نسخ عندنا" "فلا جناح علیہ ان یطوف بھما" دو فریق
تھے۔ ایک① تو اس وجہ سے طواف صفا و مروہ کو مکروہ سمجھتے تھے کہ وہ ہمیشہ سے مناۃ
کے نام کا احرام باندھتے تھے جو ان کا بت تھا۔ اور صفا و مروہ پر اور بت کھڑے تھے۔
لہٰذا وہ یہاں طواف کرنا بُرا جانتے تھے۔ وہی کراہت اُن کے دل میں جمی رہی۔ اور
دوسرا② فریق اس وجہ سے مکروہ سمجھتا تھا کہ یہ رسم جاہلیت ہے۔ غرض بُرا سمجھنے میں دونوں
موافق تھے۔ وجوہ مختلف تھیں۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے "فلا جناح الخ" نازل فرمائی کہ
طواف میں گناہ نہیں اب عدم اثم کا تحقق وجوب و فرضیت و استحباب سب کے
۴۳ حق میں پایا جاسکتا ہے" "فاستلمہ" اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صلوٰۃ خلف
المقام مستحب ہے اور استلام بعد الفراغ بھی ثابت ہوا ہے" "ادعونی
استجب لکم" الدعاء ہو العبادۃ کے یا تو یہ معنی ہیں کہ "ادعونی" سے
۴۴ مراد "اعبدونی" ہے یا یہ کہ دعا کرنا بھی ایک عبادت ہے" "فلا تعضلوھن
ان ینکحن الخ" اس آیت کے متعلق دو مسئلے ہیں۔ ایک تو یہ کہ ولی کا ہونا شرط
نکاح ہے یا نہیں؟ دوسرا یہ کہ اجبار کس پر ہے کس پر نہیں؟ یہاں ترمذی مسئلہ ولایت
نکاح پر استدلال کرتے ہیں۔ کہ اس آیت سے اولیا کا اختیار معلوم ہوتا ہے۔ پس
ترمذی کا یہ استدلال ہم بھی مانتے ہیں۔ مگر یہ تو یہاں سے معلوم نہیں ہوتا کہ بدون
ولی کے نکاح درست ہی نہیں۔ بلکہ ظاہر ہے کہ وہ منع کرسکتی تھی مگر اللہ تعالیٰ نے اب
ان کو منع کرنے سے باز رکھا۔ اور پھر نکاح کو نسواں کی طرف منسوب کیا اب تو یہ حنفیہ
کی دلیل ہوگئی کہ وہ خود بھی نکاح کرسکتی ہیں۔ کتاب النکاح میں بیان اس کا گزر گیا۔"
"صلوٰۃ وسطیٰ" بموجب قول صحیح و مشہور عند الحنفیہ صلوٰۃ عصر ہے۔ چنانچہ

روایات صحیحہ اکثر اس پر بالتصریح دال ہیں۔ چنانچہ اس کا بیان گزر چکا ہے۔ اب شوافع حضرت عائشہ رضؓ کے اس فرمانے سے استدلال کرتے ہیں کہ چونکہ معطوف اور معطوف علیہ مغائر ہوتے ہیں۔ لہٰذا صلوٰۃ وسطیٰ اور ہے اور صلوٰۃ عصر اور۔ حنفیہ کی طرف سے اس کا ایک تو جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور تفسیر (۱) فرمایا ہوگا حضرت عائشہ رضؓ نے اس کو من القرآن سمجھ لیا ہوگا اور اگر تسلیم کیا جائے کہ قرآن ہی میں سے ہے تو پھر یہ عطف تفسیری (۲) ہے جو تغایر کو نہیں چاہتا۔ کیونکہ اس کے معنی ایسے بنانے چاہئیں کہ دوسری صحیح روایات کے معارض نہ ہوں اور اگر عطف تفسیری نہ ہو تو اس قراءت کو منسوخ (۳) کہیں گے۔ اس کے علاوہ یہ قراءت شاذہ عند الحنفیہ تو بمنزلہ خبر واحد (۴) ہے بھی مگر شوافع تو اس کا مرتبہ اتنا بھی نہیں مانتے۔ پھر ان کا استدلال اس سے کس طرح ہو سکتا ہے۔ "یحاسبکم (۲۵) بہ اللہ الخ" اللہ تعالیٰ کی مراد تو ابتدا ہی سے ماسوائے وسواس تھی۔ مگر چونکہ مخاطب سب کو عام و شامل سمجھے لہٰذا گھبرائے پس اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت سے بیان فرما دیا۔ جیسا کہ "حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود" میں ابتدا ہی سے "من الفجر" مراد تھا لیکن تصریح نہ تھی۔ جبکہ غلط فہمی سے ابن عدی رضؓ نے خلاف مراد مطلب سمجھ لیا تو اللہ تعالیٰ نے لفظ "من الفجر" نازل فرما کر بالتصریح بیان فرما دیا۔ غرض اللہ تعالیٰ نے صحابہ کے شبہہ کا یہ جواب دیا کہ "لا یکلف اللہ الخ" فرما دیا جس سے صحابہ سمجھ گئے کہ وسواس داخل نہ تھا۔ یہ جواب اس طرز پر تھا۔ اور دوسرا جواب حضرت عائشہ رضؓ کا ہے اور واقعی وہ افضل جواب ہے کہ جب صحابہ آیت کے نزول سے مضطرب ہوئے تو فرمایا گیا کہ امور صغیرہ حقیرہ مصائب سے معاف ہو جاتے ہیں۔ اس جواب سے یہ خوب سمجھا گیا کہ انہوں نے سوال میں وساوس اور بعض امور حقیرہ کو بھی داخل رکھا تھا۔ پس جواب دیا گیا کہ اس قسم کے امور اور وساوس تو مصائب سے معاف ہوتے ہیں جن کے ہم لوگ عادی ہیں اور صغیرہ و حقیرہ امور ہیں جن سے بچنا سخت مشکل ہے۔ الا ماشاء اللہ۔ اول تو جواب وہی تھا کہ "لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا"

محققین کے نزدیک وساوس وخطراتِ معاصی بھی مذمت کے کسی مرتبہ سے خالی نہیں پس چاہیئے کہ اُن سے بھی اجتناب کیا جائے۔ چنانچہ محققین نے ثابت کیا ہے۔ شیخ مجددؒ نے لکھا ہے کہ شیخ اکبرؒ نے وساوس پر بھی ایک قسم کا مواخذہ ثابت کیا ہے اور وساوس وخطرات میں بھی ایک نوع کے اختیار کا دخل مانا ہے گو غیر معلوم ہو۔ ٹھیک یہ ہے کہ عزم میں بھی معصیت ہے۔ باقی یہ بات نہ ہے کہ آیا وہی معصیت لکھی جائے گی جس کا عزم تھا یا اور کوئی سو اس میں صحیح یہ ہے کہ صرف عزم کا گناہ ہوگا۔ "ہذا ملتقط من تقریر المسلم" کنتم خیر امۃ ۲۲۹ امم سابقہ انہتر ہوں گی مگر معلوم نہیں وہ کون کون ہیں۔ البتہ یہ معلوم ہے کہ سترویں امت امتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے کیونکہ آپ نے فرمادیا ہے "وانظر فی الحاشیۃ ما نقل عن مولانا محمد اسحٰقؒ" ۲ و انزل فیہا ان المسلمین والمسلمات ۲۲۹ الخ "یعنی جب انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارا کیا حال ہے کہ ہمارا ذکر قرآن میں صراحۃً کہیں بھی نہیں۔ چنانچہ اور روایات میں مفصل ہے۔ یہ مختصر روایت ہے" فجزاءہ جہنم خالدا "اگر مومن ہو کر قتل نفس کرے تو جزا جہنم ہے۔ باقی سورۃ فرقان کا استثنا یعنی "الا من تاب وامن" اس کا یہ مطلب ہے کہ حالت کفر میں قتل نفس کیا اور پھر اسلام لایا۔ مشہور یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما قاتل نفس کے لئے خلود کے قائل ہیں تمیم داری کے قصہ جام کے اختلافِ روایات کا فیصلہ افسوس کہ ہماری تقریر میں نہیں" نظر نبی اللہ الی المشرکین وھم الف و اصحابہ ثلث مائۃ ۲۳۹ الخ یعنی تین سو دس سے کچھ زیادہ۔ اس زیادتی کے بارہ میں صحیح یہ ہے کہ تین سو تیرہ ۳۱۳ تھے اور عدد بھی مروی ہیں چونکہ وعدہ لاعلی التعیین عیر یا نفیر کا تھا اس لئے آپ کو اضطراب تھا کہ ممکن ہے یہاں ہزیمت ہو اور پھر عیر پر فتح ہو علاوہ ازیں دعا وغیرہ منافی وعدہ نہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس موقع میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا کشف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سابق ہوگیا یعنی آگے بڑھ گیا" ثم دعاہ فقال لا ینبغی

---

۱ یعنی سبعین سے مراد تحدید نہیں بلکہ تکثیر ہے اور "تتمون" اس خیریت کی علت ہے کیونکہ اس سے مراد خاتمیت ہے کہ جس طرح تمہارے نبی خاتم الانبیاء اور کمالات متفرقہ کے جامع ہیں اسی طرح امم سابقہ کے مقابلہ میں تمہاری بھی یہی شان ہے ۱۲ ط ۲ وہ جام ابن دوا و عیاء نصرانیوں نے مکہ میں کسی سنار کے ہاتھ فروخت کیا تھا۔ لہٰذا فروخت کے لحاظ سے ان کی طرف اور خریداری کے لحاظ سے شخص مکی کی طرف دونوں طرح نسبت صحیح ہے۔ ۱۲ ط ۳ عیر۔ قافلہ تاجران مکہ، نفیر لشکر ابی جہل ۔ ۱۲ ط

لاحد الخ" اور دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ان سے راستہ میں ملے ہیں۔ پس وجہ تطبیق کی یہ ہے کہ آپ نے ابو بکرؓ کو طلب کرایا مگر وہ جا چکے تھے نہ ملے تو آپ نے وہ کلمات فرمائے اور حضرت علیؓ کو روانہ فرمایا۔ طلب کے بعد حضرت ابو بکرؓ کا مل جانا اور آنا ضروری نہیں۔ اور ایسے ہی "لاینبغی لاحد الخ" کلمات کا ان کے سامنے فرمایا جانا ضروری نہیں۔ "لنسئلنهم اجمعین الخ" یا تو "عما کانوا یعملون" کے فرد افضل کو بیان فرمایا ہے۔ اس لئے "لا الٰہ الا اللہ" سے تفسیر کی ہے یا یہ کہ موقعہ تفسیر میں الفاظ عام سے خاص مراد لیا گیا ہے۔ اور فی الحقیقۃ تو اصل اعمال یہی ہیں۔ اور جو کچھ عمل ہیں وہ اس کے فروعات اور متعلقات ہیں۔

"الروح من امر ربی" یعنی تم حقیقت نہیں دریافت کر سکتے۔ اتنا سمجھو کہ امر رب ہے۔ اور بعض محققین نے جو عالم کی تقسیم کی ہے وہ کہتے ہیں کہ مطلب یہ ہے کہ منجملہ اور انواع کے روح عالم امر سے ہے پس ہم کو صرف اسی قدر اطلاع دی گئی کہ اس قسم سے ہے۔ "فیقول انی عبدت من دون اللہ۔" اس روایت میں اقرارِ خطا کا ذکر ہے۔ بعض میں یہ نہیں۔ اگرچہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا اس میں کچھ قصور نہ تھا لیکن چونکہ مقربین کو خوف زیادہ ہوتا ہے۔ لہٰذا درجۂ نبوت کی یہ بھی خطا ہے۔ اور نیز حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے جو بعض کلمات نقل کئے گئے ہیں وہ چونکہ ذرا موہم تھے اس لئے گویا حضرت عیسیٰ علیہ السلام باعث ٹھہرے کہ لوگوں نے ان کو ابن اللہ کہا۔ گو حضرت عیسیٰ ؑ نے جو کلمات کبھی فرمائے تھے: (مثلاً ابن اللہ وغیرہ) تو وہ اصل معنی پر محمول نہ تھے۔ لیکن عتاب ہو سکتا ہے کہ صاف کیوں نہ کہا؟ یا یہ کہئے کہ ندامۃً یہ عذر فرمایا ہے۔ "حضرت عائشہ رضؓ" جو اپنے قصہ میں "لم یبلغ منہا ما بلغ منی" فرماتی ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ والدہ کو میرے برابر رنج نہ تھا۔ وجہ اس کی یہ معلوم ہوتی ہے کہ چونکہ ایک ماہ کی مدت گزر گئی تھی لہٰذا اُن کا رنج کم ہو گیا تھا۔ "کما لایخفیٰ" اس کے علاوہ بات یہ ہے کہ گو والدہ والدہ ہی کیوں نہ ہو جس قدر رنج اپنے نفس کو ہوتا ہے دوسروں کو اس سے کم ہی ہوتا ہے۔ مسطح حضرت ابو بکرؓ کی خالہ

کے بیٹے تھے۔ افسوس کہ آج کچھ تقریر نہ ہوئی تھی۔" **اھل بیت** [۶۲] "سے مراد اہل سنت کے نزدیک یا تو ازواج مطہرات ہیں (۱) مع حضرت حسین و علی و فاطمہ رضی اللہ عنہم کے (۲) یا صرف ازواج ہی مراد ہیں۔ اوّل قول زیادہ مشہور ہے۔ غرض اہل سنت کے نزدیک ازواج کے داخلِ اہل بیت ہونے میں اختلاف نہیں۔ شیعہ اس کا خلاف کرتے ہیں باقی آپ کا ان کو ردا میں لے کر فرمانا کہ "ہٰولاء اہل بیتی" بنا بر قول مشہور تو جواب یہ ہے کہ اس سے حصر نہیں ہوتا۔ اور علیٰ قول ثانی تو بہت ہی ظاہر ہے کہ چونکہ یہ حضرات مصداق اہل بیت سے خارج تھے۔ لہٰذا آپ نے ان کو بھی ایک جگہ جمع فرما کر داخلِ اہلِ بیت کیا۔ باقی رہیں ازواج وہ تو پہلے ہی سے داخل تھیں۔ ان کو داخل کرنے کی اب ضرورت نہ تھی اس لئے فرما دیا کہ "یا ام سلمۃ انتِ علیٰ مکانک" یعنی تم تو خود اپنی جگہ اور مرتبہ پر ہو اب تم کو داخل ہونے کی کیا ضرورت ہے۔ تم تو اصل مصداق ہو۔ اور علی القول المشہور حضرت ام سلمہؓ کو اس میں نہ لیا اس لئے کہ حضرت علیؓ غیر محرم اُس میں موجود تھے۔" **انا خیر من یونس** [۶۷] الخ" ایک یہ بھی صورت ہے کہ "فقد کذب" کے معنیٰ "فقد اخطا" کے ہوں۔ یعنی گو بات فی نفسہٖ درست ہے مگر اُس نے اچھا نہ کیا خطا کی۔" **یخرج من الارض کھیئۃ الدخان** [۶۸]" اس قصہ میں حضرت ابن مسعودؓ کو واعظ کی تکذیب کرنی تھی کہ اُس نے اس کو عذاب آخرت سے سمجھا۔ حالانکہ دنیاوی عذاب ہے۔ اور ان کی یہ غرض قول منصور سے خوب معلوم ہوتی ہے کہ ابن مسعودؓ کو اس کی تردید کرنی تھی کہ یہ عذاب آخرت سے نہیں ہے۔ باقی اس سے اس روایت کا ابطال مقصود نہیں جس میں دخان کا نکلنا قرب قیامت میں ثابت ہے۔ مطلب یہ ہے کہ "عذاب دنیاوی ہوگا نہ اخروی۔

"**لیلۃ الجن** [۷۲]" کے بارہ میں "ما صحبہ احد" کے معنیٰ یا تو یہ کئے جائیں کہ خاص ملاقاتِ جنات وغیرہ کے موقع (۱) خاص پر کوئی ساتھ نہ تھا۔ یا تعدد (۲) قصہ پر حمل کیا جائے "کما ھو المشہور" پس اس میں اور ابن مسعودؓ کی روایت "تمرۃ طیبۃ و ماء طھور" میں تعارض نہ ہوگا۔ شوافع اُس روایت کی تضعیف کرتے ہیں۔ مگر حنفیہ تعدد وغیرہ

پر محمول کر کے رفع تعارض کرتے ہیں۔ "ماذکر ابن الزبیر جده" [ص۲۷۰] "حضرت ابوبکرؓ
نانا ہیں۔ ابن زبیرؓ کے ان کی والدہ اسماء بنت ابی بکرؓ ہیں"۔ "انشق القمر بمكة
فرقتين" [ص۲۷۲] "ممکن ہے کہ تعددِ انشقاق ہو۔ اور ظاہر یہ ہے کہ مرتین سے مراد دو ٹکڑے
ہو جانا ہے" کما جاء فی الروایات وغیرہ"۔ "وستين مسكينا" [ص۲۷۲] "یہ حنفیہ کی
مؤید ہے کیونکہ وہ فی مسکین ایک صاع دلواتے ہیں۔ اور وسق پورے ساٹھ صاع کا
ہوتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ صاع فی مسکین دیا جائے۔ شوافع نصف صاع فرماتے ہیں۔
"فلم يبق الا اثنا عشر رجلا" [ص۲۷۶] "یہ شوافع کے خلاف ہے۔ کیونکہ اُن کے
یہاں جمعہ چالیس آدمیوں سے کم میں ہوتا ہی نہیں۔ انہوں نے جواب بھی دیئے ہیں۔
مسلم کی تقریر میں اس کا پورا بیان ہے۔ "ابن اُبی" کے قصہ میں حضرت عمرؓ کا
"اضرب عنق هذا المنافق" فرمانا ممکن ہے کہ بعد نزول وحی ہو۔ "فلما اصبحنا قرء
عليه السلام الخ" ممکن ہے کہ نزول وحی تو آپ کے ضحک فرمانے اور کان
ملنے سے پہلے ہو چکا ہو مگر آپ نے اسی قدر پر بس فرمایا۔ زبان سے وحی وغیرہ کی خوشخبری
نہ دی کہ وہ کل کو مجمع عام میں سنا دی جائے گی کچھ جلدی نہیں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ
اس وقت تک وحی نہ آئی ہو۔ مگر آپ نے ان کو غم میں گھلتا دیکھ کر ان کا ازالہ رنج کر دیا
اور واقع میں آپ ان کو اس معاملہ میں قبل از وحی بھی کاذب نہ سمجھتے تھے بلکہ صورت ایسی
ہو گئی ہو جس سے ان کی تکذیب سمجھی گئی ہو۔ مثلاً انہوں نے حال بیان کیا اور ابن اُبیؓ نے
انکار کیا۔ آپ نے قصہ کو تاہ کرنے کو مدافعانہ فرما دیا کہ خیر تم نے نہیں کیا ہو گا۔ ان سے
غلطی ہوئی وغیر ذلک۔ پس یہ اپنی تکذیب سمجھے۔ اب آپ نے ان کو غم میں مبتلا دیکھا
اور صاف یہ کہنا کہ تم صادق ہو خلاف مصلحت سمجھا۔ کیونکہ ابن اُبیؓ اس کو اپنی تکذیب
سمجھے گا اور قصہ بڑھے گا۔ البتہ آپ نے ان کا کان مل کر اور ضحک فرما کر ازالہ رنج کر
دیا اور بعد کو وحی بھی نازل ہو گئی"۔ "والله يشهد انهم لكاذبون"
کے معنی بھی اس تمام قصہ اور روایت سے سمجھ میں آ گئے کہ اس واقعہ سے یہ استدلال
کرنا کہ مدار صدق و کذب کا اعتقاد پر ہے درست نہیں۔ اور یہ کہ مستدلین نے تو

معنی سمجھے ہی نہ تھے مگر جن لوگوں نے جواب دیا وہی بلا سمجھے جواب دینے لگے۔ آیت کا صاف مطلب یہ ہے کہ جب منافقین نے "اِنَّكَ لَرَسُولُ اللّٰهِ" کہا تو منظور ان کو اپنے قول ماسبق اور ما فیہ النزاع کی نفی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ لوگ اپنے اس قول میں کاذب ہیں۔ یعنی واقع میں انہوں نے یہ قول کہا ہے اور اب غلط انکار کرتے ہیں۔ ان کی غرض "انک لرسول اللہ" سے تصدیق رسالت نہ تھی بلکہ مراد اس جملہ سے اپنے قول ماسبق یعنی "لا تنفقوا" وغیرہ کا انکار تھا جیسے کسی کے باپ کو خبر پہنچی کہ بیٹا مجھ کو گالیاں دیتا ہے اور وہ عرض کرے کہ حضرت آپ تو میرے والد مکرم ہیں۔ اس سے اثبات ولدیت مقصود نہیں ہوتا۔ بلکہ انکار و نفی اہانت۔ ایسے ہی یہ قول اثبات و تصدیق رسالت کے لئے نہ تھا بلکہ ازالہ قول ماسبق کے لئے۔ "وما ہذا القول الا من فضل اللہ العظیم" "نحو بثم" کے قصہ میں تیسری مرتبہ اذن لے کر حضرت عمرؓ نے بلند آواز سے یہ بھی فرمایا کہ واللہ میں کسی کی سفارش کے لئے نہیں آیا۔ اور اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمائیں تو میں حفصہؓ کی گردن مار دوں۔ یہ بعض روایات سے ثابت ہے۔ چند بار اذن نہ ملنے سے حضرت عمرؓ کو خیال پیدا ہوا کہ شاید آپ مجھ کو سفارشی سمجھتے ہیں اور اس کو پسند نہیں فرماتے کہ اذن دے کر سفارش سن لیں اور پھر قبول نہ فرمائیں۔ "بعد ما بین السماء" "اما واحدة واما اثنتان او ثلث وسبعون الخ" شک راوی ہے۔ اس تعداد میں اور خمس مائۃ میں تعارض نہیں۔ یا تو باعتبار حرکت سریع وبطی کے یا باعتبار قطع مسافت ومقعر ومحدب کے۔ مقعر ومحدب تو علم ہیئت سے معلوم ہوتا ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ ۷۳ یا ۷۲ میں تو صرف درمیانی فاصلہ کو ذکر کیا ہے۔ اور خمس مائۃ میں درمیانی فاصلہ کے ساتھ آسمان کی عمق یعنی موٹائی کو بھی شامل کر لیا ہے۔ مثلاً کسی مکان کے اندر کی بلندی کبھی تو ہم چھت تک بیان کرتے۔ اور کبھی سقف کی مقدار کو بھی داخل کر کے ایک یا آدھ گز زیادہ بتلاتے ہیں۔ "لم تكن النجوم ترمى بها" یعنی بکثرت یا یہ کہ دفعیہ شیاطین کی غرض سے نہ پھینکے جاتے تھے اور غرض سے رمی ہوتی ہے تو اس

کے معارض نہیں " والشاھد یوم الجمعۃ[۲۸۱] " عرفہ اور جمعہ کی فضیلت میں تعارض نہیں۔ یا تو باعتبار جہات مختلفہ کے یا کہا جائے کہ ہفتہ کے تمام ایام میں جمعہ افضل ہے۔ اگر عرفہ جمعہ کے دن واقع ہو تو اور بھی زیادہ فضیلت ہو جائے گی۔

"کان اعجبت باھتہ[۲۸۲] " پس اس لئے میں تمہاری کثرت کو دیکھ کر کچھ الفاظ پڑھتا ہوں۔ تاکہ اُس قسم کے خیال سے محفوظ رہوں " لیلۃ القدر[۲۸۳] " میں بعض حضرات نے تو پوری تعیین کردی ہے کہ ستائیسویں رات یا عشرہ اخیرہ میں ہے۔ اور امام صاحب اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ تمام رمضان میں احتمال ہے اور بعض علماء نے بہت وسعت کی ہے کہ تمام سال میں احتمال ہے۔ چنانچہ ابن مسعودؓ کا ظاہر قول اس کا مؤید ہے۔ اور ابی بن کعبؓ کے قول سے تعیین کی تائید ہوتی ہے۔ باقی اُن کا علامات کا بیان کرنا اس کا جواب دوسرے حضرات یہ دیتے ہیں کہ جس رمضان میں انہوں نے ۲۷ کو علامت دیکھی اُس سال اُسی شب میں واقع ہوئی ہوگی۔ روشنی اور نور پھر ظاہر ہونا کوئی لازمی امر نہیں۔ اور نہ ثابت ہوتا ہے لیکن ہو جائے تو انکار نہیں کر سکتے " انما ھو اجل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم[۲۸۵] "

یہ روایت مختصر ہے۔ حضرت عمرؓ نے سب مجمع سے اس کے معنیٰ دریافت فرمائے تھے۔ سب نے ظاہری معنیٰ فتح مکہ وغیرہ بیان کئے۔ آخر میں ابن عباسؓ سے پوچھا انہوں نے فرمایا کہ اس سے مراد اجل رسول اللہ ہے۔ حضرت عمرؓ نے تائید کی کہ مجھ کو بھی یہی معلوم ہے۔ ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ غالباً حضرت عمرؓ نے عبدالرحمٰن بن عوفؓ کو اس بات کا جواب دینے کو یہ معاملہ کیا تھا۔ ابن عوف یہ بھی تحقیق کرنا چاہتے ہیں۔ اور یہ ابن عباسؓ کے شاگرد قرآن میں بھی ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباسؓ نے یہ تفسیر اس طرح سمجھی کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا کہ اب فتح اور دخولِ ناس فی الاسلام ہو گیا۔ اب آپ استغفار و تسبیح کریں۔ چونکہ نبی کا کام ہدایت تھا معلوم ہوا کہ وہ ختم اور پورا ہو چکا۔ اب آپ کو دنیا سے رخصت ہونا چاہیئے۔ کیونکہ انبیاء دنیا میں تسبیح پڑھنے کے لئے نہیں آتے۔ بلکہ ہدایت کے لئے۔ اب کارِ نبوت و ہدایت تمام ہو گیا۔ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم کو آرام سے تسبیح کرنی چاہئے۔ پس دنیا سے قطع ہونا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ باقی صحابہ کا فہم اور رائے عالی بھی کیا عجب ہے کہ کسی اور مناسبت سے سمجھے ہوں۔ "ابواب الدعوات" [۴۸۶] "یذکر اللہ فی کل ... احیانہ" یعنی اُن احیان کے سوا کہ جن میں ذکر اللہ ممنوع ہے جیسے خلا وغیرہ کی حالت: [۴۹۰] "احیا نفسی بعد ما اماتھا" وغیرہ موت وحیات میں تشکیک ہے۔ کامل حیات اہل جنت کی ہوگی۔ ہماری حیات میں بہت سے نقص شامل ہیں۔ ایسے ہی شہدا کی حیات بھی ایک درجہ کی حیات ہے۔ اسی طرح موت متفاوت ہے۔ نائم بھی کسی درجہ میں میت ہے۔ گو کمال موت حاصل نہ ہو: "تعطف العز وقال بہ" یعنی عزت کو ردا بنا لیا۔ اور اس کو اپنے لئے خاص کر لیا یا اُسی کے مطابق جزا دی۔ قال افعال عامہ میں سے ہے ہر ایک مناسب معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔ "یا قال بہ" کے معنی ہیں "امر بہ" کے یعنی اسی کا امر کیا کہ میری تعظیم وعزت کرو۔ یا یہ کہ اسی کے مناسب احکام جاری کئے "علی رض" کی روایت میں "فاذا قام من السجدتین رفع یدیہ" سے مراد قیام بعد الرکعتین ہے: "ادعیۃ طویلۃ" کے جواز میں کلام نہیں البتہ فرائض میں امام صاحب ان کو اولیٰ نہیں فرماتے بلکہ جو ادعیہ قولاً ثابت ہیں اور عادت شریفہ فرائض میں وہی رہی ہے ان کو اولیٰ کہتے ہیں۔ اگر آپ نے فرائض میں احیاناً ادعیہ طویلہ پڑھی بھی تو اُس سے جواز معلوم ہوتا ہے۔ مداومت اور عادت صرف ادعیہ مختصرہ کی بھی جو احادیث قولی سے ثابت ہیں مثلاً "سبح اسم" نازل ہونے پر آپ نے فرمایا۔ کہ "اجعلوہا فی سجودکم" البتہ نوافل میں عادت شریف طول کی تھی۔ اور اس میں امام صاحب بھی ادعیہ طویلہ کو اولیٰ فرماتے ہیں۔ ایک روایت میں "قام الی الصلوٰۃ المکتوبۃ" آتا ہے۔ یا تو یہی جواب ہے کہ احیاناً ایسا بھی کیا۔ اور اس سے صرف جواز نکلتا ہے۔ یا یہ کہ حضرت علی رض نے رفع یدین فی المکتوبہ کو بیان کیا۔ اس کے بعد ادعیہ کا ذکر فرما دیا۔ یہ نہیں کہ یہ ادعیہ بھی فرائض کی تھیں: [۴۹۵] "ربکم لیس باصم ولا غائب" مراد یہ ہے کہ حد سے زیادہ شور نہ کرو۔ پس مطلق رفع صوت کی ممانعت نہیں

ثابت ہوتی بلکہ اس قدر حد سے زیادہ چلانے کی جس سے خود چلانے والا بھی مشقت میں پڑے۔ چنانچہ اور روایات سے یہ مضمون ثابت ہے۔" اسم اعظم فی[۵۱۰] الآیتین" یا تو یہ کہ لاعلی التعیین دونوں میں سے خواہ کسی میں ہو یا یہ کہ ان دونوں میں مشترک ہے۔ پس اب اگر ہوگا تو ایسا کلمہ ہوگا جو دونوں میں موجود ہو۔ بعض نے تاویل کی ہے کہ مراد وہ اسم اعظم نہیں جس پر قبولِ دعا وغیرہ کا وعدہ ہے۔ بلکہ چونکہ جملہ اسماء الٰہی اعظم ہیں۔ اس لئے ان کو بھی فرمایا۔ ذوالجلال والاکرام کو بھی بعض نے اسم اعظم کہا ہے۔ جس پر استجابتِ دعا کا وعدہ ہے۔" واجعلہ الوارث" یا تو ضمیر خود جعل کی طرف ہے جو صیغۂ امر سے ماخوذ و مفہوم ہے۔ پس معنی یہ ہوئے کہ جعل کو باقی رکھو۔ یا یہ ضمیر راجع ہے مذکورات کی طرف اور مطلب یہ ہے کہ ان کو باقی رکھو۔ یا یہ معنی کہ ہمارے ان اوصاف کو ہماری اولاد و ذریات کو بطور میراث عطا کرو۔" رحمتی تغلب[۵۱۱] من غضبی" کے یہ معنی تو ہو نہیں سکتے کہ ایک زیادہ ایک کم ہے۔ کیونکہ صفاتِ باری میں غالب و مغلوب نہیں۔ پس مطلب یہ ہے کہ متعلقاتِ رحمت زیادہ ہیں بہ نسبت متعلقاتِ غضب کے۔ جیسے معلومات زیادہ ہیں بہ نسبت مقدورات کے۔ یہ نہیں کہ علم زیادہ ہے قدرت سے۔ اور عمدہ معنی یہ ہیں کہ غضب کا مبنیٰ اور وجہ بھی رحمتِ باری ہوتی ہے۔ پس سبقت اور غلبت کہنا درست ہوگیا۔" قبض اصابعہ وبسط[۵۲۱] السبابۃ"

معلوم ہوا کہ اشارہ بالاصبع آخر صلوٰۃ تک رہنا چاہیئے۔ کما یدل علیہ ہٰذا الروایۃ صراحۃً۔

"تسلیم احجار[۵۲۲] وغیرہ" معجزات کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ادراک ہر شئے میں ہے۔ باقی اتنی بات ہے کہ وہ ہر کسی کے لئے استعمال نہیں ہو سکتی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طلب پر عذق نخلہ فوراً آیا۔ ایسے ہی حجر نے آپ کو سلام کیا۔ پس ادراک ہے لیکن عوام کے لئے خواہ مخواہ صرف نہیں ہوتا۔

"ام سُلیم" کے قصہ سے چند باتیں معلوم ہوئیں۔ واجب التعظیم سے داعی یا صغیر کے آگے ہو کر چلنے کا جواز۔ استقبال کا مسنون ہونا۔ ام سلیم کی فہم عالی کہ گھبرائیں نہیں۔ بلکہ اللہ و رسولہٗ اعلم فرمایا۔ دیگر بعض صحابہ ایسے مواقع پر گھبرا گئے ہیں۔۔۔

"سید اکہول اهل الجنة" [۵۲۸] یا تو وقت وفات کے اعتبار سے یعنی جو لوگ سن کہولت میں وفات پا گئے ہیں ان کے سردار یا باعتبار حصول کمال ایمانی کے سن کہولت میں۔ یعنی جو لوگ کہول ہو کر مومن کامل ہوئے اُن کے سردار ہوں گے۔" سمع و بصر" صحاح کے علاوہ روایات میں ہے کہ صحابہ نے عرض کیا کہ ابوبکر رضؓ و عمر رضؓ کو باوجود قدر و منزلت کے آپ کسی جگہ کا عامل نہیں بناتے یت آپ نے فرمایا کہ "لاغنی بی عنہما" وہ تو بمنزلہ سمع و بصر ہیں۔ پس میں ان کو اپنے سے جُدا نہیں کر سکتا۔ "صواحب یوسف" تشبیہ یا صرف اس امر میں ہے کہ جیسے وہ ایک بات پر جم گئی تھیں ایسے ہی تم بھی ہو۔ یا یہ کہ جیسے اُن کے دل میں خیانت تھی۔ تمہارے دل میں بھی غرض پوشیدہ ہے۔ اصل یہ ہے کہ رقت وغیرہ کا جو عذر حضرت عائشہ رضؓ نے کیا وہ درست تھا۔ اور سچا تھا۔ لیکن دل میں ان کے یہ بات تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مرض ترقی پر ہے اگر انتقال ہو گیا تو لوگ امامت ابی بکر کو منحوس خیال کریں گے۔ اس لئے وہ اس کو ٹالنا چاہتی تھیں حضرت حفصہ رضؓ اس خیال مخفی کو نہ سمجھیں لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس لم تک پہنچ گئے۔ اس لئے آپ نے یہ جملہ فرمایا۔ اخیر مطلب تحقیقی معلوم ہوتا ہے۔ "لو کان [۵۲۹] بعدی نبی لکان عمر رضؓ" اس سے حضرت ابوبکر رضؓ کی قابلیت کی نفی نہیں نکلتی۔ اور چونکہ افضلیت ابوبکر پر اجماع ہو چکا ہے۔ لہٰذا یہاں یہی مراد ہو گی کہ ابوبکر کے سوا۔ اور بعض حضرات نے انبیاء کی دو قسمیں کی ہیں۔ ایک تو صاحب کتاب و شریعت مستقلہ اور ایک وہ کہ سابق نبی کی شریعت کی ترویج و تائید اور اس کی کتاب پر عمل کرے اور مثل مجدد کے ان کے احکام کی پابندی کی تاکید کرے جن کو لوگوں نے چھوڑ دیا ہے۔ جن کی شان میں "علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل" وارد ہے پس آپ کے بعد اوّل قسم کے نبی کی گنجائش و احتمال نہ تھا۔ البتہ دوسری قسم کا احتمال تھا اس کے لئے عمر رضؓ کو فرمایا گیا۔ اور ظاہر ہے کہ اس قسم کے مناسب حضرت عمر رضؓ ہی کی شان تھی کہ "اشدہم فی امر اللہ" تھے۔ تجدید کے لئے یہی مناسب تھی ہاں

اگر قسم اوّل کا احتمال ہوتا تو اُس کے لئے ابوبکرؓ ہی کی شان مناسب تھی: "لو رحل من امة محمد" اس کے جواب میں آپ نے: انا محمدؐ فرمایا۔ مطلب یا تو یہ ہے کہ میں تو خود موجود ہوں۔ اور تحقیق یہ ہے کہ زبان عرب میں جب آل فلاں یا قوم فلاں بولتے ہیں تو وہ فلاں بھی اُس سے خارج نہیں ہوتا۔ بلکہ بعض مرتبہ تو خود وہی مراد ہوتا ہے۔ چنانچہ "اعملوا آل داؤد" وغیرہ سے یہ استعمال ثابت ہے۔ اس بیان سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ "انا سید ولد آدم ولا فخر" سے صرف فضیلت بنی آدم پر ہی ثابت نہیں بلکہ خود آدم علیہ السلام پر بھی فضیلت ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ جیسے آل اور قوم فلاں کہنے سے فلاں خارج نہیں ہوتا ایسے ہی حضرت آدم بھی یہاں سے خارج نہیں ہوتا۔ وللفقیر شبہات فی ہذا التقریر کما لایخفی علی من اعطی فہما من اللہ الکبیر

"الشیطان یفر من عمرؓ" یہ نہیں کہ منشار خوف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں عمرؓ سے کچھ کم تھا بلکہ وجہ یہ ہے کہ عمرؓ اس منشار کے خاص مظہر تھے۔ اور یہ ممکن ہے کہ کسی میں منشار کسی شئے کا کم ہو۔ لیکن ظہور اُس سے زیادہ ہوتا ہو۔ پس چونکہ اس قسم کے امور کا ظہور حضرت عمرؓ سے زیادہ ہوتا تھا اس لئے شیطان اُن سے بھاگتا تھا۔ چونکہ عورت نے نذر کر لی تھی۔ آپ نے اجازت فرما دی تاکہ اُس پر کفارہ وغیرہ نہ ہو۔ اور یہ حیران نہ ہوا اور کوئی امر حرام تھا نہیں۔ البتہ کسی قسم کی بُرائی تھی۔ آوازِ اجنبیہ اگر خالی از فتنہ ہو تو سننا جائز ہے۔ اُس عورت کا راگ کوئی باقاعدہ تال سُر کا راگ نہ تھا۔

"لعب حبشیۃ" بھی کسی قسم کی ناپسندیدگی تھی۔ اسی وجہ سے آپ حضرت عائشہؓ سے بار بار پوچھتے تھے کہ: "ہل شبعت" یعنی دل بھر گیا یا نہیں؟ بعض نے ان واقعات کو ممانعت سے قبل کا قصہ قرار دیا ہے پھر تو کچھ دقت ہی نہیں رہتی۔ بعض کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ اس وقت صغیر سن تھیں۔ "ما منعک ان تسب ابا تراب" یعنی کس لئے اُن پر اعتراض نہیں کرتے اور کس لئے تخطیہ نہیں کرتے۔ "اول لبیت فی الاسلام" میں اختلاف ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ حضرت خدیجہؓ اول ہیں۔ اور بچوں میں حضرت علیؓ اوّل ہیں۔ مگر مشکل یہ ہے

کہ اسلام صغیر بعض ائمہ کے نزدیک معتبر نہیں۔ امام صاحب اعتبار کرتے ہیں مگر ایسا کہ اس کے ارتداد سے حکمِ قتل نہیں ہو سکتا۔" جعفر طیارؓ کی شرافت معلوم ہوتا ہے کہ باعتبار سخاوت کے ہے۔" صحابہ" کے فضائل میں باہم تعارض نہیں۔ سب خیارِ امت ہیں۔ اور درجہ صحابیت میں سب برابر ہیں۔ بعض خاص وجوہ سے اگر کسی کو افضل کہا گیا تو دوسروں کی مفضولیت لازم نہیں آتی۔"

واٰخر دعوٰنا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ محمدٍ واٰلہٖ واصحابہٖ اجمعین۔"

تمّت

تقریر سنن ابوداؤد

از حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن قدس سرہٗ

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ عَلٰی سَیِّدِ الْمُرْسَلِیْنَ۔

اَمَّا بَعْدُ۔ واضح ہو کہ ابوداؤد کے چار نسخے ہیں۔ ہمارے اطراف میں لولوی کا نسخہ مشہور ہے۔ اُنہوں نے اس کا تجزیہ بھی کیا ہے۔ یعنی ابوداؤد کے اس قدر پارے ہیں اور ایک پارہ فلاں جگہ تک ہے۔ اور پھر اُنہوں نے اس نسخہ کو اخیر میں ابوداؤد کو سنایا ہے۔ " اَلتَّخَلِّیْ " یہاں یکسوئی مراد ہے۔ اور بعض جگہ قضائے حاجت مراد ہوتی ہے۔ وہ معنی اصطلاحی ہیں۔ " یعنی ابن محمد " بعض لوگوں کو یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ عبارت طویل ہے۔ " عبد العزیز بن محمد اور محمد بن عمر " کہنا کافی تھا۔ لیکن اصل یہ ہے کہ شاگرد نے احتیاطاً استاد کے الفاظ کو زائد نہیں کیا۔ شاگرد کو معلوم تھا کہ " عبد العزیز بن محمد " ہیں۔ اب یعنی کر کے اُن کی روایت بیان کر دی تاکہ اصل روایت کے الفاظ نہ سمجھے جائیں۔ علیٰ ہٰذا القیاس " محمد بن عمر "۔ " مَذْھَب " یہ مصدر میمی بھی ہو سکتا ہے اور اسم مکان بھی۔ " بَرَاز " تخلّی کی طرح اس کے معنی بھی ایک اصطلاحی بمعنی قضائے حاجت ہو سکتے ہیں۔ اور ایک لغوی۔ یعنی میدان واسع " فَلْیَرْتَدْ " اصل معنی اس کے طلب کے ہیں۔ اور کبھی ارض لینہ کا طلب کرنا مراد ہوتا ہے۔ جن نسخوں میں موضعاً کا لفظ نہیں وہاں اخیر معنی مراد ہیں۔ اور جن میں موضعاً کا لفظ موجود ہے وہاں صرف طلب۔ اور ارض لینہ کو اس وجہ سے طلب کرتے تھے کہ پیشاب کی چھینٹیں اوپر نہ آئیں۔ کیونکہ

دوسری جگہ آپ نے فرمایا ہے "اِنَّ عامۃ عذابِ القبرِ منہ" "عن حَمَّادٍ" مسدد بیان کرتے ہیں کہ "اذا دخل الخلاء" سے آگے حماد نے تو یہ روایت کیا ہے "اللّٰہم انی" اور عبدالوارث نے "اعوذ باللہ" اور باقی بحالہ ہے۔ "خُبُث" بضم الباء خبیث کی جمع ہے اور "خبائث" خبیثہ کی۔ اور مراد ذکور و اناث شیطان سب سے تعوذ ہے۔ اور بعض نے اس کو بسکون الباء بھی کہا ہے۔ اور اس کے معنی شر کے ہیں۔ گو بعض نے اس کی تغلیط بھی کی ہے۔ اور ان کلمات کا اثر یہ ہے کہ شیطان اور اس کی عورت غلیظ میں پردہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ دوسری جگہ پر آگیا ہے کہ اگر یہ کلمات نہ پڑھے گا تو شیطان اس کے ستر کے ساتھ کھیل کرے گا۔ "حشوش" حش کی جمع ہے۔ لغوی معنی گھنے درخت کے ہیں۔ چونکہ پہلے ایسی جگہ پر قضائے حاجت کو جاتے تھے اس لئے اب کنیف کو کہنے لگے۔ اور یہ وہی روایت ہے جس میں ترمذی نے اضطراب بیان کیا ہے۔ اور بہت سی سندیں بیان کی ہیں۔ ابو داؤد کے نزدیک سب مضطرب سندوں میں یہ اچھی معلوم ہوتی ہے۔ "اقل من ثلثۃ احجار" شوافع کہتے ہیں کہ بلا تین کے سنتِ استنجاء ادا نہیں ہوتی۔ لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ چونکہ عادتاً اس سے کم میں نظافت نہیں ہوتی لہٰذا یوں فرمایا گیا ہے۔ اور اس سے کم میں بھی سنت ادا ہو جائے گی۔ "ننحرف" ظاہری اور عمدہ معنی یہ ہیں کہ ذرا انحراف کر کے قضائے حاجت کرتے۔ اور چونکہ پورا انحراف ممکن نہ تھا لہٰذا اللہ تعالیٰ سے معافی چاہتے۔ دوسرے معنی یہ ہیں کہ واپس ہو جاتے۔ اور وہاں قضائے حاجت نہ کرتے ہر دو معنی حنفیہ کے مؤید ہیں۔ "قبلتین" اس میں ہر دو معنی کی گنجائش ہے ایک یہ کہ بیت المقدس ہی کی تعظیم کی وجہ سے ممانعت تھی۔ دوسرے معنی یہ ہیں کہ خاص اہلِ مدینہ کے لئے ہے۔ تو استقبال بیت المقدس سے ممانعتِ استدبارِ قبلہ ہو گی۔ کیونکہ اہلِ مدینہ درمیان میں ہیں۔ "رایت رسول اللہ علی لبنتین" پہلی روایت میں ابن عمرؓ کی رائے تھی روایت نہ تھی۔ اس سے جب جوازِ استدبار قبلہ معلوم ہوا تو تخصیص کریں گے کہ یہ حکم صحرا کا ہے۔ "فرایتہ قبل ان

یتربّص بعام یستقبلها" اس سے استقبال بھی معلوم ہوا۔ یہاں اگرچہ کوئی قید نہیں لیکن شوافع تطبیق بین النصوص کے لئے بنیان پر حمل کریں گے۔ غرض خلاصہ یہ ہے کہ محدثین بھی اس میں امام صاحب کے ساتھ ہیں۔ کیونکہ وہ حدیث قوی ہے۔ اور اس کے خلاف جو دو ایک قصہ ہے وہ فعل خاص اور جزئی ہے جو قاعدہ کلیہ کے معارض نہ ہوگا۔ علاوہ اس کے آپ نے صحرا کے لئے بھی قضائے حاجت کے وقت پردہ اور آڑ کا حکم فرمایا ہے۔ حتیٰ کہ اگر کچھ نہ ہو تو ریتے کا تودہ ہی پیچھے کر لے۔ پس تو وہ وجہ جو بنیان میں تھی صحرا میں بھی پائی گئی۔ اب فرق کیا رہ جائے گا۔ "سلام علی غیر طہارۃ" سب کے نزدیک جائز ہے۔ آپ نے پسند نہیں فرمایا۔ "والوھم فیہ عن ھمام" یعنی اس سند کے بعد یہ متن ہونا چاہیئے تھا۔ یہ وہم ہمام سے ہوا۔ اور ایک وہم اس روایت میں یہ ہے کہ بجائے خاتم ذہب خاتم فضۃ کہہ دیا ہے اور یہ وہم زہری کا ہے۔ پس دو وہم دو شخصوں کے علیحدہ علیحدہ ہیں۔ سند کے بعد تبدیل متن کا وہم ہمام سے ہوا۔ اور فضۃ بجائے ذہب اُن کے استاذ زہری سے ہوگیا۔ بعض کو ان دو وہموں میں فرق نہیں معلوم ہوا تو انہوں نے کہہ دیا "والوہم فیہ عن ہمام" غلط ہے بلکہ عن الزہری ہونا چاہیئے۔ "والتحقیق ما ذکرنا" "فقلنا انظروا" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قائل مسلمان تھے تو تعجب پر محمول ہوگا۔ یا یہ کہ مسلم و مشرک سب جمع ہوں اور قائل مشرک ہوں۔ راوی نے بطور جمع نقل کر دیا۔ "لیاخذ نضوہ اخیہ" چونکہ اجرت مجہول بلکہ اس کا عدم و وجود بھی معلوم نہیں۔ لہٰذا یہ صورت ناجائز ہے تبرع اور وعدہ کے طور پر ہو تو جائز ہے۔ لہٰذا اس قصہ کو وعدہ اور تبرع پر حمل کریں گے۔ وہو الصواب۔

باب ما ینجس الماء

"باب ما ینجس الماء" یعنی محمد بن جعفر صحیح ہے۔ اور درمیان میں جو محمد بن عباس بن جعفر تھا وہ صواب نہیں۔ "ھل غیر بناءھا قال لا" عدم تغیر بنا میں یہ ضروری نہیں کہ ذرا سا تغیر یا کسی سوراخ کا بند ہونا بھی نہ پایا جائے۔ اور جس روایت میں ہے کہ وہ جاری تھا وہ اس سے قوی ہے۔ کیونکہ ابوداؤد گو قوی ہیں لیکن قیّم باغ معلوم نہیں کہ کون تھا۔ "الماء

لایجنب" یعنی اس قسم کی باتوں سے جیسی تم کہتے ہو۔ یعنی تمہارا غسل کرنا۔ اسی طرح
پہلی روایت میں بھی اگر یہی معنی لئے جائیں کہ بیر بضاعۃ ناپاک نہ ہوگا جس قسم کی باتوں اور
شبہات سے تم کہتے ہو۔ مطلب یہ ہے کہ اُس میں نجاست گر جاتی ہوگی پھر پاک کر دیا جاتا
ہوگا۔ لیکن لوگ کہتے تھے کہ اس سے کیا ہوتا ہے۔ دیوار وغیرہ تو بحالہ رہی اور پانی بھی باقی
رہا تو آپ نے فرما دیا کہ ایسے شبہات سے ناپاک نہیں ہوتا۔ ورنہ اس میں اگر نجاست
بالقصد ڈالی جاتی ہو اور رنگ و بو مزہ بدل جاتا ہو تو پھر کس طرح پاک رہ سکتا ہے۔ اور
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جیسے نفیس الطبع کس طرح اس کو پی سکتے تھے: "سور
کلب" "طہور إناء احدکم" اس سے معلوم ہوا کہ ماء قلیل وقوع نجاست سے ناپاک ہو جاتا
ہے: "قَالَ مَالِكٌ اَلْمَاءُ طَاهِرٌ وَالظَّرْفُ نَجِسٌ" "سَبْعَ مَرَّاتٍ" عند الحنفیہ مٹی ملنا
ورسات یا آٹھ دفعہ دھونا نفاست کے لئے ہے۔ اس طرح روایات میں تعارض نہ رہے
گا۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا فتویٰ بھی حنفیہ ہی کا مؤید ہے: "سُؤْرِ هِرَّةٍ" ہر دو روایات
سے طاہر معلوم ہوتا ہے۔ اور یہی جمہور کا مذہب ہے۔ ایک روایت گذشتہ میں "غسل
مرۃ" کے حکم ہے۔ اور ایک روایت میں جو ہرۃ کو سبع فرمایا ہے اُس سے نجاست معلوم
ہوتی ہے۔ امام صاحب کا مذہب بین بین کراہت ہے: "فَضْلِ طَهُوْرِ مَرْأَةٍ"
روایات میں تعارض ہے۔ جمہور کا مذہب جواز کا ہے۔ اور احادیث نہی کو منسوخ کہا
ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ یہ حکم اجنبیات میں ہے۔ لہٰذا جمہور کی طرف سے بہتر جواب
یہ ہے کہ نہی رفع وسواس کی غرض سے ہے۔ اور "فلیغترفا جمیعاً" جو پہلی روایت میں
ہے۔ اُس سے بھی اجنبیات ہی کا حکم معلوم ہوتا ہے تاکہ احتراز عن الفتنہ ہو جائے نہ بوجہ
نجاست: "ماء بحر" طاہر ہے بعض نے اس سے وضو پسند نہیں کیا نہ بوجہ نجاست
بلکہ بوجہ مضرت کیونکہ مولد امراض ہے (۱)۔ یا یہ کہ ماء غضب ہے (۲) بوجہ غضب کے اُس کا نزول
ہوا ہے عبادات میں استعمال نہ چاہیئے اور یہ بھی آیا ہے کہ اُس کے نیچے نار ہے: "وضو
بالنبیذ" یہ روایت حنفیہ کے موافق ہے لہٰذا درپئے تضعیف ہوتے ہیں کہ وہ خود
فرماتے ہیں کہ ہم میں سے کوئی ساتھ نہ تھا۔ لیکن اول تو لیلۃ الجن میں تعدد ہے۔ دوسرے

ساتھ نہ ہونا اس کے یہ معنی نہیں کہ کسی جگہ ساتھ ہی نہ تھے بلکہ وقت تعلیم جنات۔ باقی عطار اور ابو العالیہ کا قول مضر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ ایک تابعی کی رائے ہے۔ علاوہ ازیں امام صاحب سے چار روایتیں موجود ہیں۔ ایک یہ کہ وضو اور غسل دونوں جائز۔ اور دوسری جمہور کے موافق دونوں جائز اور تیسری ابو العالیہ کے موافق کہ غسل ناجائز اور وضو جائز۔ اور چوتھی یہ کہ وضو اور تیمم دونوں جمع کر لو۔ ابو العالیہ نے جب فرمایا کہ غسل نہ کرو تو اُن پر سائل نے اعتراض کیا کہ لیلۃ الجن میں جو واقعہ تھا وہ کیا تھا۔ ابو العالیہ نے فرمایا کہ وہ غلیظ اور نمبیث نبیذ نہ تھا۔ اُس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بالکل امام صاحب کے موافق ہیں۔ اور یہ کہ روایت معتبر ہے ضعیف نہیں۔ ابو العالیہ نے صحت تسلیم کر کے جواب دیا ہے۔ "مایجزی من[14] الماء" روایت میں مکوک اور مُدا رطلین کا لفظ آیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مُد دو رطل کا ہوتا ہے۔ اور ایک مد چوتھا حصہ صاع کا۔ پس معلوم ہوا کہ صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے۔ "الصاع خمسة الرطال" جو کہا ہے اُس میں کسر کو بیان نہیں کیا ورنہ پانچ رطل اور ثلث رطل ہے۔ "تسمیۃ علی الوضوء" کسی کے نزدیک ضروری نہیں۔ ربیعہ نے جو تفسیر کی ہے وہ شوافع کے نزدیک ہو سکتی ہے حنفیہ کے نزدیک نیت بھی ضروری نہیں۔ اور "لا صلوٰۃ" کی تاویل کریں گے یعنی کامل نہ ہوگی۔ "مسح الرأس" اس[15] میں امام صاحب کا جو مذہب ہے وہی محدثین کا ہے۔ حضرت عثمانؓ کی روایت جو متعدد طرق سے ثابت ہے اُس کو ابو داؤد فرماتے ہیں کہ اُن میں جو صحیح ہے اُس میں ثلثاً نہیں۔ "وضوء ثلثاً زادا ونقص[18]" یا یہ کہ مقدار فرض سے کم دھویا ہو تو وعید کا مستحق ہوگا اور اگر اسراف کیا تب بھی۔ باقی نقص کو تو تبعاً بیان کر دیا ہے۔ مقصود نہیں ہے۔ "رش علی رجلہ" یہاں لوگ غسل خفیف مراد لیتے ہیں۔ البتہ بول میں جا کر امام صاحب کا خلاف کرتے ہیں۔ "فصل" میں اچھا تو یہی ہے کہ مضمضہ اور استنشاق میں فصل ہو گرچہ دوسری صورت بھی جائز ہے۔ "ولم یزد علیہا شیئا" قصہ[21] امامت عبد الرحمٰن جو اس روایت میں زیادہ ہے جمہور کے موافق ہے۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ اگر رکعت فرد یعنی ایک یا تین میں سہو ہو تو

سجدہ سہو کرے وہ صرف آثار صحابہ سے استدلال کرتے ہیں۔ "تَوْقِيتَ فِي الْمَسْحِ"
پہلی روایت میں تین دن کی توقیت معلوم ہوتی ہے کہ زیادتی کی اجازت نہ لی گئی نہ دی گئی
دوسری روایت کو بمقابلہ روایت اولیٰ ضعیف کہا جائے یا یہ کہ منسوخ ہے اور وہ قصہ
پہلے کا ہے "مَسَحَ حَتّٰى رَبِّكَ" اس وقت جائز ہے کہ تخین ہوں تاکہ خف کے مشابہ
ہو جائیں۔ اُس کے جواز کی روایتیں ضعیف ہیں "اِنْتِضَاحُ[۲۲] فَرْجِ يَتَوَضَّأُ وَيَنْتَضِحُ"
اس سے مراد اچھا تو یہ ہے کہ استنجا بالماء کر لیا جائے۔ اور ممکن ہے کہ مراد نضح بعد الوضوء ہو۔
"تَفْرِيقُ[۲۳] الْوُضُوْءِ" یعنی بعض ایک دفعہ کیا بعض ایک دفعہ جو لوگ موالاۃ کو
شرط کہتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ از سر نو وضو کرے اور جن کے نزدیک شرط نہیں صرف اُسی
عضو کا دھونا کافی ہے۔ بہتر سب کے نزدیک از سر نو ہے " هُوَ مُرْسَلٌ[۲۴]" مرسل
عند الحنفیہ حجت ہے باقی مرسل میں جو خلاف ہے وہ معلوم ہے۔ اور مرسل ثقہ کا سب کے
نزدیک حجت ہے۔ ابراہیم تیمی کے ثقہ ہونے میں خلاف نہیں۔" لَحْمِ اِبِلٍ" اہل
ظاہر کے نزدیک وضو آتا ہے۔ دوسری روایت سے معلوم ہوا کہ لبن کے بعد مضمضہ ضروری
[۲۶] نہیں۔ اور یہ بھی ہے کہ لبن غنم میں دسومت کم ہوتی ہے "وَضُوْءِ عَنِ الدَّمِ" امام
صاحب کے نزدیک خروج دم ناقض ہے خواہ کسی جگہ سے ہو۔ اور عند الشوافع فقط خارج
(۱) من السبیلین ناقض ہے۔ اس روایت میں جو خون بہنا مذکور ہے یا تو صحابی کا مذہب ہو
(۲) کہ خروج دم ناقض وضو نہیں یا اُن کو خبر نہ ہوئی ہو۔ ورنہ ظاہر ہے کہ کپڑے تو ضرور خون آلود
ہوئے ہوں گے۔ اور خون بالاتفاق نجس ہے۔ اور وہ دم مسفوح تھا۔ بہرحال جو جواب
(۳) اس کا شوافع دیں گے وہی ہم کہہ دیں گے کہ انہیں احساس نہ ہوا یا یہ مسئلہ معلوم نہ تھا
(۴) یا منسوخ ہے۔ اور پھر اس سے شوافع کا استدلال تو جب صحیح ہو کہ یہ معلوم ہو جائے
(۵) کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کو اس واقعہ کی خبر ہوئی ہو اور اعادۂ وضو اور اعادۂ
صلوٰۃ کا حکم نہ فرمایا ہو بلکہ تقریر کی ہو۔ اور یہ کسی ضعیف حدیث سے بھی ثابت نہیں۔ بہرحال
[۳۱] اس سے شوافع کا استدلال ٹھیک نہیں "مِقْدَارُ الْمَاءِ فِي الْغُسْلِ مِنْ
اعطی فی صَدَقَةِ[۳۲] الْفِطْرِ بِرِطْلِنَا" یہ بیان کرنا مقصود معلوم ہوتا ہے۔ کہ اگر

کیلی کو وزن کرکے دے دے تو جائز ہے۔ یہ دوسرا مسئلہ ہے۔ مثلاً ایک صاع واجب
تھا تو پانچ رطل اور ثلث رطل دینے سے صدقہ فطر ادا ہو جائے گا اور اختلاف مقدار صاع
کا تیسرا مسئلہ ہے۔ "قیل له الصیحانی ثقیل" کسی سائل نے یہ کہا کہ "العیحانی اطیب"
تو امام احمد نے کہا کہ "لا ادری" یا یہ کہ خود امام احمد ہی نے فرمایا ہو کہ صیحانی بہتر
ہوتی ہے لہٰذا مجھ کو اس کا حکم معلوم نہیں۔ "من نحو الحلاب" حلاب
سے مراد اگر خوشبو ہے تو معنی ظاہر ہیں کہ غسل کے بعد سر پر اور اطراف پر خوشبو مل
لیتے۔ اور اگر مراد اس سے ظرف غسل لیا جائے تو "اغتسل" سے مراد یہ ہے کہ جب آپ
ارادۂ غسل فرماتے تو اس قدر پانی منگاتے۔ "یصب[٣٤] علی الماء" ظاہر یہ ہے کہ
مراد مار ثانی سے مذی ہے کہ آپ مذی کو پانی سے دھو دیتے تھے۔ "فلم تقرب[٣٦]
رسول الله صلی الله علیه وسلم" یعنی اکثر یہ ہوتا تھا کہ حالت حیض
میں قریب نہ ہوتے تھے مگر گاہے گاہے۔ یا یہ کہ از خود قریب نہ ہوتیں۔ "لا نعد[٤٢]
الکدرة والصفرة بعد الطهر شیئا" اس میں صاف آگیا ہے کہ
کدرت اور صفرت جو بعد از طہر ہو وہ دم حیض نہیں۔ اور جو مدت حیض میں صفرت و
کدرت ہو وہ حیض ہی میں شمار ہوگا۔ "وہو مذہب الامام" "کذب ابو محمد[٩١]" یا یہ
کہا جائے کہ عبادہ کا قول ہم پر حجت نہیں۔ اور اگر فرض و واجب سے ایک ہی مراد ہو تو
ہم کہتے ہیں کہ ہماری مراد واجب سے وہ ہے جو فرض کے ماسویٰ ہے۔ پس ان کا قول
کسی طرح ہمارے مخالف نہ ہوگا۔ "حافظ علی العصرین[٦٣]" یعنی ان کو اہتمام سے
پڑھا کرو۔ اور یہی کافی ہیں۔ "ومن الغد للوقت" بعض نے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ
صرف آج کا وقت یہی ہے کہ جب یاد آئے۔ باقی آئندہ ہر روز کے لئے وہی قدیم وقت
رہے گا۔ یہ نہیں کہ ہر روز کے لئے یہی وقت رہے۔ لیکن آئندہ روایت "فلیقض
معها مثلها" سے اس معنیٰ کی تردید ہوتی ہے۔ کیونکہ اس میں تصریح ہے کہ
دو رکعت مثل رکعتین پڑھ لیا کرو۔ اب چونکہ صلوٰۃ فجر کے بعد صلوٰۃ کی ممانعت ہے اور
یہ نمازِ مثل بالاتفاق نفل ہوگی۔ لہٰذا یا تو کہا جائے کہ قبل از ممانعتِ نفل فی اوقاتِ معلومۃ

یہ حکم ثابت نہیں۔ یا یہ کہا جائے کہ روایت بالمعنی ہے۔ آپ نے تو وہی الفاظ فرمائے تھے کہ "من الغد للوقت" راوی نے اس کا یہ مطلب سمجھ کر روایت کر دی ہے" قلت علمنی سنۃ الاذان" بظاہر یہ اس کے مخالف ہے کہ آپ نے امر فرمایا کہ اذان کہو۔ جبکہ یہ بلاتے ہوئے اور مشرک لڑکوں کے ساتھ آئے مگر اس طرح اشکال رفع ہوجاتا ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں کس طرح اذان کہوں؟ آپ ارشاد فرمایئے تو تعمیل ارشاد کروں۔ حنفیہ ترجیع کو تعلیم پر حمل فرماتے ہیں اور بعض روایات میں ہے کہ اوّل انہوں نے آہستہ آہستہ کہا تو آپ نے فرمایا بآواز بلند کہو۔ اس کے علاوہ ابو محذورہؓ کے سوا ترجیع کا کسی جگہ پتہ نہیں۔ حضرت بلالؓ مدینہ میں پانچوں وقت مسجد نبوی میں بلا ترجیع اذان دیتے رہے۔ چنانچہ جب سے آج تک اُسی پر تعامل چلا آرہا ہے۔ امام مالکؒ چونکہ مدنی ہیں اسلئے انہوں نے بھی ترجیع کو نہیں لیا۔ اور امام شافعی صاحب چونکہ مکی ہیں اور مکہ میں ابو محذورہؓ ترجیع کرتے تھے اس لئے امام شافعی ترجیع کے قائل ہوگئے۔ اور درحقیقت اس میں کچھ نزاع نہیں یہ بھی جائز اور وہ بھی۔ خلاف صرف اولویت میں ہے۔ سنت اذان تو دونوں طرح ادا ہوجاتی ہے" حسبت الصلوٰۃ" یہ روایت صرف ابوداؤد میں ہے۔ نماز کے تغیرات سے صاف معلوم ہوگیا کہ ابتدا میں امام و مقتدی کی نمازیں بہت سے اختلافات و تغیرات تھے۔ رفتہ رفتہ اتحاد ہوتا گیا اور پھر بالکل اتحاد کامل ہوگیا کہ صلوٰۃ ایک اور مصلی متعدد۔ چنانچہ امام کا افضل مقرر کرنا اور کفایت سترہ امام پر کرنا اور امام کے سہو سے مقتدی پر سجدۂ سہو لازم آنا وغیرہ اس اتحاد پر صراحۃً دال ہیں۔ پس اس اتحاد کے امام صاحب تو قائل ہیں لیکن شوافع بہت سی باتوں میں تغایر مانتے ہیں" واقتص ابن المثنیٰ منہ قصہ صلوٰتہ" پہلی روایت میں صرف دو تحویل مذکور تھی۔ اس روایت میں تیسری تحویل بھی مذکور ہے۔ جس کو " والثالث" کر کے بیان کیا ہے۔ پس پہلی روایت مختصر ہے۔ بعض نے پہلی روایت میں تین تحویل بتلائی ہیں مگر اس روایت سے معلوم ہوگیا کہ وہ توجیہ درست نہیں" امر بلال ان یشفع الاذان" اُنہیں سے یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے اقامت کو مثنیٰ مثنیٰ کہا۔ خلاف اولویت میں

ہے "فاذا اصلاھا فی فلاۃ بلغت خمسین" یعنی اگر با جماعت صحرا میں پڑھے تو فضیلت زیادہ ہوگی۔ بعض وجوہ سے مسجد میں فضل تھا لہٰذا وہاں ٢٧ یا ٢٥ کا ثواب ہے۔ صحرا میں دیگر وجوہ سے مثل حضور قلب و بُعد عن المعاصی وغیرہ فضیلت زیادہ ہوگئی۔ غرض تعارض نہیں ہے۔ یا کہا جائے کہ یہ حکم فلاۃ کا غیر فریضہ میں ہے۔ "لا تمنعوا اماء اللّٰہ" تمام روایت کے ملانے سے ناپسندیدگی پائی جاتی ہے۔ گو صراحۃً نہ ہو۔ صلوٰۃ فریضہ میں فرمایا جارہا ہے کہ بیوت اس کے لئے بہتر ہے۔ اور دوسری روایت میں .... بیوت کو "خیر من الحجرہ" اور مخدع کو "خیر من البیوت" فرمایا پس یہ حکم بھی فریضہ کا ہوگا۔ اس کے علاوہ مردوں کو ممانعت کرنے سے روکا ہے۔ مگر عورتوں کو امر بالخروج نہیں فرمایا وغیرہ وغیرہ "ما فاتکم فاقضوا" حنفیہ کے موافق ہے اور "فاتموا" کی اور "فاقضوا" کی بھی متعدد روایتیں موجود ہیں اور ترجیح کا یہ کوئی قاعدہ نہیں کہ ایک دو روایت کی زیادتی سے ترجیح ہو جائے۔ روایت صحیح ہونی چاہیئے۔ ایک بھی کافی ہے۔ شوافع کہتے ہیں کہ مقتدی بعد فراغ امام اخیر صلوٰۃ کو ادا کرے گا اور امام کے ساتھ پہلی پڑھے۔ حالانکہ امام اس وقت اخیر صلوٰۃ پڑھ رہا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک اتحاد بین لصلوٰۃ الامام والماموم نہیں ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں۔ کہ مقتدی کی امام کے ساتھ اخیر صلوٰۃ ادا ہوئی ہے۔ اب اوّل پڑھے گا کیونکہ وہ اتحاد بین لصلوٰۃ الامام والماموم کے قائل ہیں۔ غرض مبنے خلاف کا اتحاد و عدم اتحاد ہے۔ شوافع کہتے ہیں کہ "فاتموا" یعنی جو شروع کی تھی اب اسی کو تمام کرو۔ اور "فاقضوا" کو بھی اسی پر محمول کرتے ہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ آپ نے "فاقضوا" فرمایا ہے یعنی مافات کو ادا کرو۔ باقی شروع ہونے نہ ہونے کا کہیں اشارہ بھی نہیں چہ جائیکہ تصریح سا گر ہر دو مذہب سے قطع نظر کرکے انصاف سے دیکھا جائے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ جو صلوٰۃ تم سے چھوٹ گئی ہے اس کو ادا کرلو۔ الفاظ خواہ "اتموا" ہوں خواہ "فاقضوا" کیونکہ اول تو "اتموا" کے معنی اتمام علی وجہ الکمال ہو سکتے ہیں جیسے کہ شوافع بھی نص میں مانتے ہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں جو "اتمھن" ہے اس کے معنی "اداھن" علی وجہ الکمال

ہیں۔ اور "اتموا الحج والعمرۃ" میں بھی بعض نے اتمام سے ادا علی الکمال مراد لیا ہے۔ پس یہاں بھی وہی ہوں گے۔ اگرچہ استعمال دونوں جائز ہیں۔ اور مجاز کے لئے یہ ضروری نہیں کہ دوسری جگہ وہ معنیٰ اُس سے مراد بھی لئے گئے ہوں۔ اور دیکھئے شوافع کے استدلال میں ایک نقص بھی ہے کہ ان کی طرز پر حدیث کے معنی کچھ غیر موضوع سے ہو جاتے ہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ "ما ادرکتم" سے مراد کیا ہے۔ اول صلوٰۃ یا اخیر۔ اگر اس سے اوّل صلوٰۃ مراد ہے تو "ما فاتکم" سے اخیر صلوٰۃ مراد ہو گی ورنہ اس کا عکس۔ اب بالاتفاق "ما ادرکتم" سے تو اخیر صلوٰۃ مراد ہے۔ کیونکہ بداہتہً وہی حصہ مُدرَک ہے پس "ما فاتکم" سے اوّل صلوٰۃ مراد ہوگی۔ اور اگر شوافع استقلال صلوتین مان کر کہیں کہ مدرک للمقتدی اخیر صلوٰۃ امام اور اوّل صلوٰۃ مقتدی ہے تو اس کی دلیل بیان کریں۔ ابن مسعودؓ کو بھی ابو داؤد کہتے ہیں کہ وہ "فاتموا" روایت کرتے ہیں۔ لیکن ان کا فتویٰ حنفیہ کے موافق ہے۔ مجمع الزوائد میں روایت ہے کہ مغرب کی نماز میں مسروق اور ایک صاحب اور شاید شعبی مسبوق ہوئے مسروق نے بطور حنفیہ نماز ادا کی اور دوسرے نے بطور شوافع۔ نماز کے بعد بحث شروع ہو گئی۔ اخیر میں ابن مسعودؓ کی طرف رجوع کیا تو فرمایا کہ نماز دونوں کی ہو گئی لیکن کرنا اس طرح چاہیئے جس طرح مسروق نے کیا ہے۔ "من ادرک الجماعة بعد ما صلی صلوٰۃ الصبح" یہ روایت حنفیہ کے مخالف ہے کیونکہ وہ نوافل ان اوقات میں مکروہ کہتے ہیں۔ اور لوگ ممانعت سے اس کی تخصیص کرتے ہیں کہ اگر فریضہ پڑھ چکا ہو تو صلوٰۃ فجر و عصر میں بھی شریک ہو سکتا ہے۔ امام صاحب بہ نسبت امر کے نہی کا زیادہ اعتبار کرتے ہیں۔ پس وہ احادیثِ ممانعت کو علیٰ عمومہا کہتے ہیں اور صلوٰۃ فجر و عصر کی تخصیص کرتے ہیں۔ اور اس قصہ کو قبل ممانعت فی اوقات معلومہ پر حمل کرتے ہیں۔ یا یہ کہ کہا جائے کہ آپ کو صرف مسئلہ بتانا مقصود تھا باقی یہ مطلب نہیں کہ فجر میں شریک ہو جایا کرو۔ "لا تصلوا صلوٰۃ فی یوم مرتین" جب جماعت سے ایک دفعہ پڑھ لیا ہو تو پھر شریک ہونا کچھ ضروری نہیں۔ اس لئے کہ اب نفل محض نہ ہو گی بلکہ فرض سابق جو بلا جماعت پڑھی تھی اس کی تکمیل ہو گی۔ پس

ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ شریک ہونا کچھ ضروری نہیں۔ یہ مطلب تھا اور حدیث کے معنی یہ ہیں کہ فرض کو بہ نیت فرض دوبارہ نہ پڑھو۔ باقی شرکت فی الجماعۃ بہ نیت ثواب کا تو آپ خود ہی امر فرماتے ہیں۔ "امامۃ اعمیٰ" مطلقاً مکروہ نہیں۔ چونکہ وہ نجاست سے احتیاط نہیں کرسکتے لہٰذا مکروہ کہا گیا جو محتاط ہوں ان کے پیچھے مکروہ نہیں "امامۃ زائر" بعض علماء کے نزدیک بعد الاذن بھی جائز نہیں۔ اصل نزاع اُس حدیث میں ہے۔ کہ آپ نے فرمایا "لا یؤم الرجل فی سلطانہ ولا یجلس علی تکرمتہ الا باذنہ" عند الجمہور استثناء ہر دو جملوں سے ہے۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ صرف جلوس سے ہے۔ پس وہ امامت کو بعد الاذن بھی مکروہ کہیں گے۔ مالک بن حارثؓ کے فعل سے ظاہر سمجھا جاتا ہے کہ وہ ان بعضوں کے موافق ہیں۔ کیونکہ انہوں نے بھی اذن کے بعد امامت نہ کی۔ جمہور کی طرف سے آسان جواب تو یہی ہے کہ ان کی (۱) رائے یہ ہو گی دوسروں پر حجت نہیں۔ لیکن اصل بات یہ ہے کہ اُن کا ان بعض علماء کے ساتھ ہونا مصرح نہیں معلوم ہوتا کیونکہ ممکن ہے کہ انہوں نے سدِّ (۲) باب کے لئے ایسا کیا ہو تا کہ آئندہ لوگوں کو زیادہ تعظیم و تکلف کی عادت نہ ہو جائے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کا مطلب صرف مسئلہ بتانا ہو۔ وہ لوگ مسئلہ سے ناواقف تھے سمجھے ہوں گے کہ صحابی کے ہوتے ہوئے دوسروں کی امامت کب درست ہو گی۔ انہوں نے مسئلہ بتا دیا۔ مسئلہ بتانے کے بعد وہ لوگ ان سے کہتے اور یہ امامت نہ کرتے تو ممانعت معلوم ہوتی جیسے کہ آپ کو ایک شخص نے صدر دابہ پر سوار کرنا چاہا۔ آپ نے فرمایا "المالک احق بصدرہ" مگر یہ کہ کسی کو اجازت دے دے۔ جب یہ سن کر بھی اُس نے درخواست کی تو آپ سوار ہو گئے۔ حالانکہ اجازت فعلی پہلے ہی ہو چکی تھی۔ مگر وہ مسئلہ سے ناواقف تھا آپ نے واقف کر دیا کہ یہ ضروری نہیں کہ نبی کے سامنے کوئی مستحق صدر دابہ نہ ہو۔ بلکہ مالک احق ہے۔

"باب امامۃ من صلی بقوم وقد صلی تلک الصلوٰۃ"

"ان معاذ بن جبل کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" اس روایت میں مطلق صلوٰۃ ہے اور پہلی میں عشاء کی تصریح ہے اور بعض میں مغرب کی تصریح آتی ہے بہتر

یہ ہے کہ مغرب سے مراد وہاں عشاء لی جائے تاکہ تطبیق ہو جائے۔ اس میں تینوں احتمال ہیں کہ معاذؓ ہر جگہ فرض پڑھتے ہوں یا آپ کے پیچھے فرض اور خود نفل پڑھتے ہوں یا برعکس۔ شوافع احتمال دوم کو راجح کہتے ہیں۔ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ اس میں کوئی احتمال متعین نہیں لہٰذا اس سے استدلال نہیں ہو سکتا کہ اقتداء مفترض خلف المتنفل جائز ہے۔ نص صریح اس بارہ میں کوئی نہیں۔ ہر دو جانب اشارہ ہے۔ شوافع امامت جبرئیل اور قصۂ صلوٰۃ معاذؓ اور قصۂ عمرو بن سلمہؓ وغیرہ سے استدلال کرتے ہیں۔ اور حنفیہ ان کو جواب دیتے ہیں کہ قصۂ معاذؓ وغیرہ میں کوئی احتمال متعین نہیں اور امامت جبرئیل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اگرچہ ملائکہ پر نماز فرض نہیں مگر جب انسانی پیکر میں ہوں تو فرض ہے۔ اور منشاء خلاف وہی ہے کہ شوافع صلوٰۃِ امام و ماموم میں اتحاد کے قائل نہیں اور ہمارے امام قائل ہیں۔ پس امام ابوحنیفہ اقتداء مفترض خلف مفترض لفرض آخر کو بھی ناجائز کہیں گے۔ احادیث میں اشاراتِ اتحاد صلوٰۃ اس قدر موجود ہیں کہ دلالت کی حد تک پہنچ گئے۔ امام شافعی کے نزدیک اگر امام کا محدِث و جنبی ہونا نماز کے بعد معلوم ہو تو صرف امام اعادۂ صلوٰۃ کرے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اگر امام عمداً بھی ایسا کرے تو مقتدی پر اعادہ نہیں۔" **باب الامام یصلی قعوداً** "وصلوا جلوسا" جملہ آخری بالاتفاق منسوخ ہے۔ "اذا سجد فاسجدوا" اس سے تو تعقیب و تاخیر نہیں معلوم ہوتی۔ باقی اور روایت میں جو یہ ہے کہ جب آپ سجدہ کر لیتے تب ہم سجدہ کرتے اُس کا مطلب یہ ہے کہ جب آپ قریب بسجود ہوتے۔ ورنہ اصل یہ ہے کہ ساتھ ساتھ ہو۔ جب آپ ضعیف ہو گئے تو فرمایا "لاتسبقونی"، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ ساتھ سجدہ کرتے ہوں گے۔ اب ساتھ ہونے میں احتمال سبقت کا تھا اس لئے آپ نے فرمایا کہ اب میں ضعیف ہو گیا۔ ورنہ یہ مطلب کوئی نہ کہے گا کہ وہ لوگ ہمیشہ آپ سے سابق رکوع و سجود کرتے تھے۔ اب آپ منع فرماتے ہیں۔ کیا آپ کی آخری عمر تک بھی صحابہ کو نماز پڑھنی نہ آئی تھی کہ سبقت امام پر ممنوع نہ جانتے۔ علاوہ بریں اگر اس سبقت سے منع نہ فرماتے تو "انی قد بدنت" کی علت بیان کرنے سے کیا فائدہ تھا۔" **باب صفۃ الصلوٰۃ**

الی المتحدثین والنیام" "لاتصلوا خلف النائم" متحدث میں اس وجہ سے کہ خیال منتشر ہوگا۔ نائم میں اس وجہ سے کہ کبھی سجدہ کے موقع پر کروٹ لے کر آجائے۔ اگر اندیشہ نہ ہو تو کراہت تنزیہی بھی نہ ہوگی، چنانچہ آپ نے خلف عائشہؓ نماز بکثرت پڑھی ہے۔ "باب الدنومن السترۃ" "ممر شاۃ" یعنی اس قدر فاصلہ پر ہو جائے کہ عادتاً شاۃ گزر جائے۔ اگر دو آدمی قریب بیٹھے ہوتے ہیں تو وہاں کوئی عادتاً شاۃ بوجہ وحشت کے نہیں گزرتی۔ اور اگر درمیان میں زیادہ فاصلہ ہو تو گزر جاتی ہے۔ اگر یہ معنی سمجھ میں نہ آئیں تو یہ کہہ لیجئے کہ موضع سجود وسترہ میں یہ فصل ہوتا تھا۔ "باب ما یقطع الصلوٰۃ" "فتمثیت علیہا بعد" ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حمار قاطع الصلوٰۃ ہے۔ جمہور اس کے معنی قطع توجہ کے لیتے ہیں۔ اور حضرت سے بھی اس نماز کا اعادہ مذکور نہیں۔ "لیست بمحفوظۃ" "اذا قرأ فانصتوا" کی زیادتی کو غیر محفوظ کہنا قاعدۂ حدیث کے خلاف ہے۔ اور اس کو وہم کہنا خود اُن کا وہم ہے۔ ہاں اگر روایات میں اس کا خلاف ہوتا اور وہ "اذا قرء فاقرؤا" کہتے تو وہم کہا جا سکتا تھا۔ اب اس کی تضعیف خلاف قاعدہ ہے۔ ہاں اگر راوی میں کسی قسم کا نقص نکالتے تو بھی تضعیف ہوتی مگر ابو خالد تو سب کے نزدیک معتبر راوی ہیں۔ ابو داؤد نے مسلم کی روایت کو لیا ہے۔ اُن کے شاگرد نے پوچھا کہ ابو ہریرہؓ کی روایت کیسی ہے؟ فرمایا کہ وہ بھی صحیح ہے۔ انہوں نے کہا پھر آپ نے اپنی کتاب میں کیوں نہ ذکر کیا؟ فرمایا کہ یہ ضروری نہیں کہ ہر روایت صحیح کو اپنی کتاب میں داخل کروں۔ نووی نے ابو موسیٰ کی روایت میں بھی کلام کیا ہے مگر وہ بھی خلاف قاعدہ ہے۔ "والیتیم وراءہ" جمہور کا یہی مذہب ہے کہ اگر مقتدی دو ہوں تو پیچھے کھڑے ہوں ابن مسعود اور ابو یوسف کا مذہب ہے کہ اگر دو ہوں تو برابر کھڑے ہوں۔ اور اگر تین ہوں تو بالاتفاق پیچھے کھڑے ہوں ورنہ مکروہ ہوگی۔ دو کا برابر کھڑا ہونا ہمارے اور جمہور کے نزدیک بھی جائز ہے مگر خلاف اولیٰ ہے بخلاف تین کے کہ اگر وہ پیچھے نہ کھڑے ہوں تو مکروہ ہوگی۔ "فاحدث قبل ان یسلم" اس سے سلام کی عدم فرضیت تو معلوم ہوگئی۔ مذہب اس کے بارہ میں تین

ہیں: ایک یہ کہ لفظ سلام فرض ہے۔ دوسرا یہ کہ خروج کے لئے کسی شے کی بھی ضرورت
نہیں۔ تیسرا یہ ہے کہ اگر قصد سے کوئی فعل کرے تو خروج ہو جائے گا۔ سب سے زیادہ
یہ روایت اُن کے مخالف ہے جو سلام کو فرض کہتے ہیں۔ "احدث" میں امام صاحب
قصد کی قید لگا کر جواب دیں گے۔ "تحریمها التکبیر" اس سے ضرورتِ
تحریم تکبیر صاف طور سے معلوم نہیں ہوتی اور پہلی روایت "قد تمت صلوته" سے
بوضاحت عدم ضرورت تسلیم معلوم ہوتی ہے۔ ضرورتِ تحریم میں گفتگو ہے۔ امام صاحب
فقط اللہ اکبر پر منحصر نہیں کہتے۔ اور معطوفین میں اشتراک ماننا کوئی ضروری قاعدہ نہیں پس
ہو سکتا ہے کہ تکبیر فرض ہو اور تسلیم فرض نہ ہو۔ "حتی یرونه قد وضع
جبهته" یعنی قریب وضع ہوئے۔ "لیس فی حل ولا حرام"
یعنی اللہ تعالیٰ کے امر و نہی کا خلاف کیا یا یہ کہ اللہ تعالیٰ اُس کو مغفرت نہ فرمائے گا۔
"نهی عن السدل" بعض کہتے ہیں بوجہ کشف عورت ممنوع ہے اور بعض کہتے ہیں
کہ مطلقاً ہیئت مکروہ ہے بسبب مشابہت یہود کے پس ان کے نزدیک مطلقاً مکروہ
ہے کشف عورت ہو یا نہ ہو۔ "باب الصلوٰة فی النعل" پہلی روایت کو
مناسبت ہے کہ جواز بلا نعل بھی معلوم ہوا۔ دوسری میں کچھ نہیں اور روایات میں مناسبت
ظاہر ہے۔ پہلی اور دوسری روایت میں چونکہ قصہ واحد ہے لہٰذا مناسبت ہو گئی۔
"ولیجعلهما بین رجلیها" یعنی بین القدمین رکھ لے جس جگہ آج کل رومال
ڈالتے ہیں۔ یا یہ کہ بین القدمین اپنے پیچھے۔ "وضع یده الیمنیٰ علی ظهر
کفه الیسری والرسغ والساعد" یعنی آپ نے یدِ یمنیٰ کو کف اور رسغ
اور ساعد یسریٰ پر رکھا۔ وضع یمین علی الشمال کی صورت حدیث میں آ گئی۔ اب یہ کہ بازو
پر ہاتھ باندھے یا صرف اصابع الیدین کو ملا لے۔ یہ صورتیں رد ہو گئیں جیسا کہ بعض کا
معمول ہو گیا ہے۔ اس روایت میں وضع یمنیٰ ہے۔ اور بعض روایات میں اخذ کا لفظ
بھی آیا ہے۔ "الی صدورهم" وائل کی تمام روایات میں رفع الی الاذن آیا
ہے اب وہ کہتے ہیں کہ سردی کی شدت میں جبکہ دوسری دفعہ آیا تو لوگ صرف الی الصدر

کرتے ہیں پس اصل وہ ہوا اور یہ ایک خاص وجہ سے تھا۔

باب افتتاح الصلوٰۃ

"رفع یدین" اس میں روایات تو ہر دو طرف ہیں۔ رفع بین السجدتین اور تمام انتقالات
میں بھی مروی ہے لیکن شوافع اور دیگر ائمہ نے اُس کو چھوڑ دیا ہے۔ پس جو جواب وہ لوگ
اس کا دیں گے وہی جواب ہم امام صاحب کی طرف سے یہاں دیں گے۔ اس کے علاوہ
آثار صحابہ اور ابن عمرؓ کی روایت بھی امام کی مستدل ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ ہم "دو"
برس تک ابن عمرؓ کی خدمت میں رہے مگر رفع یدین کرتے ہوئے نہ دیکھا۔ شوافع کہتے
ہیں دو برس نہ دیکھنے سے عدم رفع ثابت نہیں ہوتا۔ ہم کہیں گے کہ وائلؓ نے سب جگہ رفع
یدین کرتے دیکھا مگر بعد رفع من السجدہ نہ دیکھا ہوگا۔ اب تمام انتقالات اور بوقت
رفع من السجدہ بھی ان کو رفع یدین لازم ہے۔ ترک رفع کے لئے امام صاحب کے
پاس ابن عمرؓ کی روایت قوی دلیل ہے۔ اور بیہقی خود اقرار کرتے ہیں کہ جن لوگوں سے
رفع مذکور ہے۔ اُن سے عدم رفع بھی ضرور منقول ہے، مگر ابن مسعودؓ کہ اُن سے صرف عدم
رفع ہی منقول ہے۔ شوافع وغیرہ کے لئے ان بعض مواضع میں ترک کی کوئی دلیل نہیں۔
ان مواضع میں بھی رفع کی روایات متعدد اور قابل عمل ہیں۔ ابوداؤد اپنی کتاب میں ہر
قسم کی روایات لائے ہیں جو قابل عمل ہو اور جس میں نقص ہوتا ہے اُس کو ذکر کر جاتے
ہیں۔ اور جہاں قابل عمل ہوئی وہاں خاموش رہتے ہیں۔ پس رفع من السجدہ کے وقت
رفع یدین کی روایت بھی قابل عمل ہوئی۔ گو اور مواقع میں رفع کی روایات زیادہ قوی ہیں
یہ تو حال روایات کا ہے۔ باقی درایت دیکھئے تو ابن مسعودؓ کا عدم رفع اور نیز ان کی عدم
رفع کی روایت مرفوع صاف دلالت کرتی ہے کہ رفع یدین کا پہلا عمل تھا پھر منسوخ ہو
گیا بخلاف اُن کے کہ جن سے رفع یدین منقول ہے عدم رفع بھی مسلم ہے وہ بلا کسی حجت
قوی کے رفع یدین کو ترک نہیں کر سکتے۔ ہر وقت کے خادم ابوموسیٰؓ فرماتے ہیں کہ ہم کثرت
آمد و رفت سے ابن مسعودؓ کو عرصہ تک اہل بیت سے سمجھتے رہے۔ اور ہر نماز کا معاملہ
جس کا کثرت سے اتفاق ہوتا تھا اُس میں اگر آپ بیس پچیس مرتبہ رفع یدین نہ کرتے تو
کم از کم دس پانچ مرتبہ تو کرتے جس کو یہ ضرور دیکھتے۔ اور فرض کیجئے کہ انہوں نے نہیں دیکھا

پھر بھی اور سب صحابہ رفع یدین کرتے تھے اور قوی روایات بھی آپ سے ہیں کیا صرف نہ دیکھنے سے چھوڑ سکتے تھے۔ اور یہ کہنا کہ جب اُن کو نسخ تطبیق کی خبر نہ ہوئی تو کیا عجب ہے کہ رفع یدین کی بھی خبر نہ ہوئی ہو بالکل فضول ہے۔ بلکہ اُن کے تطبیق پر اصرار کرنے سے تو اور اس امر کی تائید ہوتی ہے کہ وہ اتباع سنت کے ایسے شیدائی تھے کہ کسی امر کو بلا حجت قوی نہ چھوڑتے تھے۔ ورنہ دوسروں کو تطبیق چھوڑتے دیکھ کر یہ بھی چھوڑ دیتے مگر بلا کسی حجت قوی کے مستدل نہیں ٹھہرایا۔ کیوں کہ آپ کی عدم تطبیق میں دس احتمال اور عذر ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح آپ کے عدم رفع سے یہ شک رفع نہیں کر سکتے بلکہ آپ کے پاس کوئی حجت قوی ضرور موجود ہو گی جس کی وجہ سے انہوں نے کبھی رفع یدین نہیں کیا۔" افضی بورکہ الیسری "تورک کو حالت ضعف پر محمول کرتے ہیں۔ یا جبکہ قدم مبارک کثرت قیام سے ورم کر جاتے تھے بغرض کہ آرام کے لئے ایسا کیا گیا۔ ورنہ اصل میں نصب یمنی ہے اور احادیث قولی میں بھی تورک کا ذکر نہیں " اذا قام من الرکعتین فعل مثل ذلک" ابو ہریرہؓ کی روایت سے بھی رفع یدین بعد الرکعتین ثابت ہوتا ہے۔ عبداللہ بن طاؤس سے رفع یدین بعد السجدۃ الاولیٰ جس کو وہ ابن عباسؓ بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچاتے ہیں۔ ابن عمرؓ کی روایت میں رفع یدین عند القیام بعد الرکعتین ہے۔ اس کے مرفوع ہونے کے ابو داؤد قائل نہیں۔ اوّل تو یہ کہ دوسری روایت میں بھی مرفوع ہی آیا ہے۔ اور اگر مرفوع بھی نہ مانا جائے تو ابن عمرؓ کے فعل کا بھی اتباع شوافع کو لازم ہے۔ کیونکہ جس روایت کو شوافع نے معمول بہا بنایا ہے جس میں بعد الرکعتین اور بعد السجدۃ الاولیٰ رفع کا ذکر نہیں وہ روایت انہیں ابن عمرؓ کی ہے۔ اگر یہ فعل اس کے خلاف ہوتا تو یہ کبھی نہ کرتے معلوم ہوا کہ اُس میں ان کا ذکر نہیں۔ یہ اس کے خلاف ہیں۔ ورنہ بھلا ابن عمرؓ خلاف سنت کرتے جو مواضع نزول وصلوٰۃ و بول وغیرہ کا بھی نہایت التزام کرتے تھے۔

حالانکہ وہ سنت مؤکدہ بھی نہیں۔ پس شوافع وغیرہ کا بعض مواضع میں رفع یدین لینا خلاف انصاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن مواضع میں رفع یدین منسوخ ہو گیا۔ امام صاحب فرماتے ہیں ہم کو صریح قرائن سے معلوم ہو گیا کہ سب مواضع میں منسوخ ہو گیا۔ نہ ان چند مواضع کی تصریح اُن کے پاس موجود ہے اور نہ سب مواضع کی تصریح

ہمارے پاس۔ اپنے اپنے قرائن سے سب استدلال کرتے ہیں۔ ابن عمرؓ کا دو سال تک اس سنت کو چھوڑے رہنا اور ایسا ہی عشرہ مبشرہ کا نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ لوگ احیاناً کر لیتے تھے ورنہ اور عدم رفع ہمیشہ کرتے تھے۔ جس سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ ان کی حالت تردّدانہ تھی گو جانب نسخ کا رجحان تھا۔ مگر چونکہ نسخ کی کوئی تصریح نہ تھی لہٰذا احیاناً رفع بھی کر لیتے ہوں گے تاکہ تارک سنت نہ ہوں۔ ورنہ بھلا ابن عمرؓ جیسا متبع سنت دو سال تک رفع یدین نہ کرے۔ بلکہ انہیں اطمینانی حالت حاصل تھی بخلاف دیگر صحابہ کے کہ تردّدانہ حالت میں تھے۔ اکثر عدم رفع کرتے اور بخوف ترک سنت کبھی رفع یدین بھی کر لیتے۔ جیسے حضرت علیؓ نے متوفی عنہا میں ابعد الاجلین کو اختیار کیا۔ اسی وجہ سے کہ وہ متردد تھے۔ اور ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ "من شاء باہلہ" چونکہ ان کو تقدم و تاخر اس میں معلوم تھا لہٰذا وہ مطمئن تھے۔ عند الامام عدم رفع کی روایت ابن مسعودؓ کی ہے جس کو انہوں نے امام اوزاعی کے مقابلہ میں ابن عمرؓ کی روایت سے موازنہ کر دکھایا۔ "لو کنت قدام النبی لرأیت ابطیہ" اس سے بھی رفع ید الی الاذن ثابت ہوتا ہے۔ ورنہ رفع ید الی الصدر میں رؤیت الابطین ممکن نہیں تطبیق اس میں سعدؓ نے فرمایا کہ "صدق اخی" اسی طرح ابن مسعودؓ رفع یدین میں کہیں گے کہ سب نے رفع یدین درست بیان کیا۔ لیکن یہ پہلا امر تھا۔ "فلم یرفع یدیہ الا مرۃً" ابن مسعودؓ کی روایت کو ابو داؤدؒ نے بھی نہیں چھیڑا خاموش چلے گئے۔ "ثم لا یعود" ایک دفعہ اس جملہ کو ذکر کرتے اور کبھی نہ کرنے سے اس کی تضعیف نہیں ہو سکتی۔ "ومن ادعیٰ فعلیہ البیان" "ھٰذا الحدیث لیس بصحیح" بعض نے حسن کہا ہے اور بعض نے تضعیف کی ہے۔ "باب السکتۃ عند الافتتاح" "صدق سمرۃ" درمیانی سکتہ کا عمرانؓ نے خیال نہیں کیا۔ کیونکہ وہ نہایت خفیف ہوتا تھا۔ "ثم قال بعدُ" "واذا قال غیر المغضوب علیہم ولا الضالین۔" یا تو اس کی اذا فرغ من القراءۃ سے تفسیر کی جائے تو دو ہی سکتے رہتے ہیں۔ یا یہ کہا جائے کہ تیسرا سکتہ بعد میں بیان کیا گیا ہو لیکن سکتہ لقراءۃ المقتدی نہ تھا حتیٰ کہ بعض نے اس کا خیال بھی نہ کیا۔ جیسے عمرانؓ کہ وہ ایک ہی سکتہ کہتے رہے۔ علاوہ ازیں ترمذی کی روایت ہے

کہ "حتی یرادالیہ نفسہ" جس سے سکتہ کی حفت صاف ظاہر ہے۔ اگر سکتہ لفاتحہ ہوتا تو طویل ہوتا

"باب ۱۱۳ من لم یر الجھر بسم اللہ" "یفتتحون القراءۃ بالحمد للہ رب
العالمین" ترمذی نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ ابتدا قراءۃ سورۃ فاتحہ سے کرتے لیکن یہ
تاویل درست نہیں۔ کیونکہ دوسری روایت میں تصریح ہے کہ بسم اللہ نہیں پڑھتے تھے۔
علاوہ ازیں شان نزول اس حدیث کی یہ ہے کہ جہر بالتسمیہ میں گفتگو تھی جس پر یہ بیان
فرماتے ہیں کہ آپ الحمد للہ رب العلمین سے شروع کرتے اور اس توجیہ وتاویل کا
شراح نے یہ بھی جواب دیا ہے کہ اگر یہ مراد ہوتی کہ آپ قرأۃ الحمد سے شروع کرتے تھے
سورۃ بعد میں پڑھتے تھے تو بجائے الحمد للہ کے فاتحہ یا الحمد کہتے کہ یفتتح بالفاتحۃ یا بالحمد" "باب
من یجھر بھا" "حتی نزلت سورۃ النمل" اس سے بھی صاف معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ
جزء سورت نہیں۔ ورنہ اب تک یعنی نزول سورۃ نمل تک ہر سورت کے شروع میں
ضرور لکھی جاتی۔ "باب ۱۱۴ فاسمع بکاء الصبی" اس میں رعایت واحد کے لئے
تخفیف کرنی معلوم ہوئی۔ اسی طرح رعایت واحد کے لئے ذرا تطویل کر دینی جائز ہے۔
بشرطیکہ وہ واحد معین اور امام کو معلوم نہ ہو۔ اور اگر معلوم ہو پھر بھی لوجہ اللہ اس کی
رعایت کرے تو اصل میں جائز ہونا چاہیئے۔ لیکن فقہا کہتے ہیں کہ اس قسم کی نیت آجکل
کے لوگوں میں نہیں رہی۔ اب یہی حکم دیا جاتا ہے کہ رکوع وغیرہ میں کسی واحد کی رعایت
نہ کرنی چاہیئے۔ گو اصل میں تفصیل ہے جو مذکور ہوئی۔ "باب ۱۱۵ القراءۃ فی الظھر
کان یطول فی الرکعۃ الاولی" "فظننا انہ یرید بذلک" اس سے معلوم
ہو گیا کہ طولِ رکعت اولیٰ اس ضرورت سے تھا چنانچہ حنفیہ بھی صبح میں یہی حکم دیتے
ہیں۔ صبح کے سوا اور نمازوں میں اگر ضرورت ہو تو کیا جائے۔ آپ نے جیسا اور نمازوں
میں کیا ہے تو بھی ضرورت ہو گی۔ "باب ۱۱۶ قدر القراءۃ فی الظھر والعصر"
"فقال لا لا" ظاہر تو یہ ہے کہ ابن عباسؓ کو قراءۃ کی خبر نہیں ہوئی۔ آپ نے تو تبلیغ کی
لیکن ان کو پہنچی نہیں۔ یا یہ کہا جائے کہ سوال اخیرین کی قراءۃ سے تھا کہ ان میں آپ
نے پڑھا ہے یا نہیں۔ اس کو یہ فرماتے ہیں کہ نہیں پڑھا چنانچہ حنفیہ کے نزدیک سکوت

ص۱۱۸

محض اور قراۃ فاتحہ اور فاتحہ مع سورت سب جائز ہیں اولی قصر علی الفاتحہ ہے۔" اذا زلزلت الارض فی الرکعتین" اس میں ہر دو احتمال ہیں کہ پوری پوری دو رکعتوں میں پڑھی ہو یا ایک میں نصف اور دوسری میں نصف لیکن مراسیل ابوداؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ پوری سورت کا تکرار فرمایا۔" باب[۱۱۹] من ترك القراءة فی صلاته" "فانی سمعت اباہریرۃ رض یقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ" ابوہریرہ رض نے فاتحہ کو اس لئے ضروری القراءۃ سمجھا کہ اس کے مقبول ہونے کا حال ان کو معلوم تھا۔ اور اسی کو انہوں نے دلیل میں بیان فرمایا اور نیز یہ کہ اسی کو صلوٰۃ فرمایا گیا ہے۔" قسمت الصلوٰۃ" کیونکہ یہ جزء اعلیٰ ہے۔ اور کوئی دلیل ان کے پاس نہ تھی۔" الا بام القرآن" اس سے وجوب و فرضیت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اصول کا قاعدہ یہ ہے کہ نہی کے بعد امر اباحت و استحباب کے لئے آتا ہے۔ اور یہاں اوّل آپ تاکید سے منع فرماتے ہیں اور پھر الحمد کی اجازت دیتے ہیں۔ حنفیہ میں سے امام محمد کا قول ہے کہ سریہ میں پڑھ لینا اولیٰ اور مستحب ہے۔" لا تتركها علی[۱۲۰] حال" یہ مکحول کی روایت ہے۔ نیز اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی بطور استحباب پڑھتے ہوں گے۔" فانتھی الناس" کلام زہری ہے لیکن واقعہ بیان کر رہے ہیں۔ امام مالک کا تو بس یہی مذہب ہے کہ صلوٰۃ جہریہ میں فاتحہ نہ پڑھے۔ سریہ میں پڑھ لے۔ زہری صادق عادل متفق علیہ ہیں۔ پس وہ جھوٹ نہیں کہہ سکتے۔ خواہ ابوہریرہ رض سے سن کر کہتے ہوں یا کسی اور صادق عادل سے سنا ہوگا۔" قال[۱۲۱] بیده فقال رسول اللہ" اوّل قال کے معنے اشارہ کے ہیں۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اوّل اشارہ سے فرمایا اور پھر یہ فرمایا کہ اس نے اپنے ہاتھ ... خیر سے بھر لیے۔" لا یبرك یبرك البعیر[۱۲۲]" بعض کا یہی مذہب ہے لیکن جمہور کے نزدیک اوّل رکبتین کو زمین پر رکھے۔ دوسری روایات متعدد ہیں اور نیز باعتبار صحت ان کو ترجیح ہے۔ "اقعاء" ضرورت میں آپ نے کیا۔ سنت ہونے کا بھی یہی مطلب ہے۔ جس کو ابن عباس رض فرماتے ہیں۔ اقعاء دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک زیادہ مکروہ اور جلوس علی الیتین

صـ ۱۲۶

ذراکم مکروہ نماز ہوجاتی ہے۔" **تطبیق** " ابن مسعودؓ پر نسخ مخفی رہا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے عدمِ تطبیق کو دلیل نسخ نہیں کہہ سکتے تھے لہٰذا ابن مسعودؓ اخیر تک تطبیق کرتے رہے اور سب نے رفتہ رفتہ چھوڑ دی ان کی وفات اسی پر ہوئی۔" **لا تفتح علی** صـ ۱۳۱ **الامام** " یعنی بلا ضرورت یا کہ غیر مقتدی امام کو لقمہ نہ دے کیونکہ یہ مفسد صلوٰۃ ہے۔" **التفات فی الصلوٰۃ** " بالعین جائز بالوجہ مکروہ بالصدر مفسد صلوٰۃ ہے۔" **جعل ظہر کفہ** " نماز میں اشارۂ سلام بھی جائز ہے مگر اچھا نہیں۔" **لا غرار فی** صـ ۱۳۳ **صلوٰۃ ولا تسلیم** " تسلیم کا عطف غرار پر بھی ہوسکتا ہے اور صلوٰۃ پر بھی یعنی نہ غرار ہے صلوٰۃ میں اور نہ سلام۔ یعنی سلام بھی ناجائز ہے۔ یا یہ کہ نہ غرار ہے نماز میں اور نہ سلام میں۔" **تشمیت عاطس** صـ ۱۳۴ " لا یصلح شیٔ من کلام الناس "۔ اس سے یہ معلوم ہوگیا کہ کلام ناس کسی قسم کا ہو جائز نہیں۔ شوافع بعض تخصیصات کرتے ہیں۔ اور نیز یہ بات سمجھ میں آ گئی کہ جن امور کا ثواب کثیر یا ان کے کرنے کا حکم عام ہوتا ہے وہ مخصوص ہوتا ہے۔ اُن مواضع کے ساتھ جہاں کہ مانع کوئی دوسرا امر نہ ہو۔ کیونکہ آپ نے تشمیت عاطس اور حمد بعد العطس کا حکم عام فرمایا۔ یہ نہیں فرمایا کہ نماز میں نہ کرنا لیکن جبکہ انہوں نے نماز میں ایسا کیا تو ان کو سمجھایا گیا کہ یہ غیر صلوٰۃ کا حکم ہے۔ نماز میں ان اشیاء کی وسعت نہیں ایسے ہی جو آپ نے " من نام عن صلوٰۃ الخ " فرمایا تو یہ مراد نہ تھی کہ وقت مکروہ میں یا بے وضو ہی پڑھ دی۔ بلکہ مراد یہ تھی کہ وقت مکروہ یا کوئی اور امر مانع نہ ہو۔ گرچہ اُس کے ساتھ قید نہ ذکر کی گئی ہو۔ اسی طرح " اذا اتی احدکم المسجد فلیصل رکعتین " میں بھی وہ اوقات مکروہہ وغیرہ خارج ہوں گے جن میں نوافل کی ممانعت ہے قید کے ذکر کی کچھ ضرورت نہیں۔ شوافع ان احکام کو عام لیتے ہیں خواہ کوئی وقت ہو۔ حنفیہ احادیث نہی سے ان کو خاص کرتے ہیں۔

سوال و دعا عند القراءۃ فرائض میں اچھا نہیں نماز درست ہوجاتی ہے۔" **ما مر بآیۃ الرحمۃ الا وقف وسأل** " یہ نوافل پر محمول ہے۔" **من اشار بالصلوٰۃ فلیعد** صـ ۱۳۶ " لازم و واجب نہیں۔ یہ حکم علی وجہ الاستحباب ہے۔ **تشہد میں سب سے** صـ ۱۳۹ قوی اور صحیح ابن مسعودؓ کی روایت ہے۔ امام صاحب اور محدثین نے اس کو لیا ہے اس

کی بہت کثرت سے روایات ہیں اور کسی میں زیر وزبر کا بھی فرق نہیں۔ اور آپ نے بہت سی دفعہ تسلیم فرمایا ہے۔ شوافع نے دوسرے تشہد کو لیا ہے" دلت ھذہ الصحیفة[۱۴۱]" حسن بصری کے سماع من السمرة میں مابین المحدثین اختلاف ہو رہا ہے۔ بعض ثابت کرتے ہیں اور بعض انکار کرتے ہیں۔ ترمذی نے کہا ہے کہ عقیقہ کی ایک روایت کو حسنؒ نے سمرہؓ سے سنا ہے جس صحیفہ میں یہ حدیث سنائی ہے اُس میں عقیقہ کی حدیث بھی موجود ہوگی۔ لہٰذا اس سے سماع ثابت ہوگیا۔" رفع الصوت[۱۴۲] للذکر" احیاناً ہوتا ہوگا۔ یا کسی امر کی تعلیم کے لئے یا بیان جواز کے لئے" کبر ثم کبر" قصۂ سہو فی الصلوٰة میں چونکہ دو دفعہ تکبیر کہنا اور روایات میں نہیں لہٰذا اس کو چھوڑ دیا جائے یا کہا جائے کہ ایک دفعہ آپ نے تکبیر بطور تعظیم فرمائی کہ اللہ اکبر اتنا بڑا سہو ہوگیا۔ اور دوسری تکبیر سجدہ کے لئے تھی۔ قصۂ ذوالیدین میں بڑا استدلال شوافع کا حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے جس میں "صلیت بنا" اور "صلینا" اور "صلی بنا" آتا ہے۔ چونکہ ابوہریرہؓ متاخر الاسلام ہیں اس سے معلوم ہوگیا کہ نسخِ کلام کے بعد کا قصہ ہے اور سہو پر محمول کرتے ہیں۔ مگر حجرہ تک جانا اور واپس آنا تو بالاتفاق عمل کثیر ہے۔ اس کا کیا جواب ہوگا۔ اور یہ جو روایت میں آتا ہے کہ جب آپ کو معلوم ہوگیا کہ پانچ رکعت پڑھی تو آپ نے مسئلہ بتا دیا۔ اور سجدہ سہو کیا۔ اس کلام کو تو ضرور ہی عمداً ماننا پڑے گا کو صحابہ اور آپ کی دوسری کلام کو قصۂ ذوالیدین میں شوافع بدقت سہو پر محمول کر سکتے ہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ذوالشمالین قبل از نسخِ کلام غزوۂ بدر میں شہید ہوگئے۔ اور وہ اور ذوالیدین ایک ہی ہیں تو ضرور یہ پہلا قصہ ہوگا ورنہ اب یہ کہاں زندہ ہوگئے۔ آخرکار مدار اس پر رہا کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہیں یا دو۔ محققین شوافع بھی اتحاد کے قائل ہیں۔ اس کے علاوہ اس قصۂ سہو میں بعض روایات میں بجائے ذوالیدین کے ذوالشمالین آیا ہے جس سے اتحاد معلوم ہوتا ہے اور سمجھا جاتا ہے کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین اور خرباق یہ سب نام ایک ہی شخص کے ہیں۔" وقد بقیت من الصلوٰة رکعة فادرکہ[۱۴۳] رجل" یہ رجل طلحہ بن عبیدہؓ ہیں جیسا کہ آخر روایت میں مذکور ہے۔ یہ متقدم الاسلام

لوگوں میں سے ہیں یہ واقعہ بلاشبہ قبل نسخ کا ہے " **باب من قال یلقی الشك** "ص۱۴۷ "
"ولیبن علی الاقل" کے ایک ہی معنی ہیں " **التشہد فی قیامہ** [ص۱۴۸] "مفسد صلوٰۃ
نہیں نماز ہوجائے گی " **لکل سہو سجدتان** [ص۱۴۹] " اس میں دونوں باتیں
ہیں ۔ بعد التسلیم بھی ہے اور یہ بھی ہے کہ ہر سہو خواہ زیادتی ہو یا نقصان سب کے لئے
بعد التسلیم ہے " **فسجد سجدتین ثم تشہد ثم سلم** " حنفیہ کا بھی
یہی مذہب ہے کہ سجدۂ سہو کے بعد تشہد پڑھے " **جمع بنا فی ھزم النبیت** [ص۱۵۳] "
یہ قبل ہجرت کا قصہ ہے ۔ ابن ماجہ وغیرہ کی اسی روایت میں " قبل مقدم النبیﷺ " ہے اور
یہ روایت بیہقی اور صحیح ابن حبان وغیرہ میں بھی ہے ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ
قبل ہجرت فرض ہوچکا تھا ۔ آپ کو مکہ میں پڑھنے کی نوبت نہیں آئی ۔ ہزم بیت " مدینہ
ہی کے متعلقات میں سے تھا اور مصر فنار مصر میں عند الحنفیہ بھی جائز ہے باقی چالیس آدمی
ہونا یہ اتفاق کی بات تھی ۔ اس سے استدلال نہیں ہوسکتا کہ کم ہوتے تو جائز نہ ہوتا ۔
اسی وجہ سے محدثین بھی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ پر اس بارہ میں اعتراض کر رہے ہیں ۔
" **باب اذا وافق یوم العید یوم جمعۃ** " " قولہ اصاب السنۃ " ابن زبیرؓ
کا یہ مذہب ہوگا کہ وہ حدیث سے سب کے لئے رخصت سمجھتے ہیں کہ من یجب علیہ
الجمعۃ ہو خواہ نہ ہو سب سے ساقط ہوجاتا ہے اور احادیث و اقوال سے ثابت ہوتا
ہے کہ رخصت خاص غیر من یجب کے لئے ہے " صلینا وحدانا " اور " حتی صلی العصر "
مطلب یہ ہے کہ ابن زبیرؓ ظہر کے لئے بھی نہ نکلے بلکہ بالکل ساقط سمجھے اور ظہر ہی پڑھی یہ
جمہور کے مخالف ہے ۔ پس یہ کہنا پڑے گا کہ ان کا یہ مذہب تھا صرف حنفیہ ہی کے
مخالف نہیں ۔ ظاہر یہ ہے کہ ان کو حدیث نہیں پہنچی " **انا مجمعون** الخ " یہ رخصت
اہل عوالی کے لئے تھی ۔ اس سے معلوم ہوگیا کہ عوالی میں جمعہ نہیں ہوتا تھا اور یہ بھی معلوم
ہوا کہ امیر کی ضرورت ہے اس لئے وحدانا پڑھ کر چلے گئے ۔ ورنہ جمعہ کر لیتے ۔
" **باب الصلوٰۃ یوم الجمعۃ قبل الزوال** " " کرہ الصلوٰۃ الا یوم الجمعۃ [ص۱۵۵] "
یعنی صلوٰۃ نوافل وغیرہ جو اور روز بوقت زوال منع تھیں جمعہ کو نہیں ۔ احادیث ممانعت

کی شوافع اس سے تخصیص کرتے ہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ روایت ضعیف ہے نہ سند متصل نہ راوی غیر مجروح " باب وقت الجمعة " "لیس للحیطان فئ" یعنی اس قدر سایہ کہ جس میں چل سکیں نہ ہوتا تھا۔ کیونکہ پہلی روایت میں "اذا زالت الشمس" ہے " باب[۱۶۰] الرجل یخطب علی قوس " "بئس الخطیب[۱۶۱] انت " بھی کہنا جائز ہے مگر خلاف اولیٰ بعض دفعہ بوجہ مخاطب کسی امر پر تشدد کیا جاتا ہے۔ باب الصلوٰۃ بعد الجمعة[۱۶۲] "سنن مؤکدہ بعد الجمعہ میں اختلاف ہے۔ بعض چار کو مؤکدہ کہتے ہیں وہو مذہب الامام اور بعض دو کو اور بعض چھ کو مؤکدہ فرماتے ہیں " باب التکبیر فی العیدین[۱۶۳] " تکبیرات عید کے عدد اور صحت... میں اختلاف ہے۔ جن روایات میں چار ہیں اور جن سے اتصال بین القراءۃ معلوم ہوتا ہے اُن کو امام صاحب نے دوسری روایات پر ترجیح دی ہے " باب من قال اربع رکعات[۱۶۴] " "ابن عباسؓ کی اس روایت میں رکعتین رکعتین ہے۔ یعنی رکوعین۔ یہاں سے دو رکوع ان کی روایت سے ثابت ہوئے اور پھر دوسری روایت میں انہیں سے چار رکوع ثابت ہوتے ہیں۔ اور ایک ... روایت انہیں کی تین رکوع کی بھی ہے۔ اُبی بن کعبؓ خمس رکعات فرماتے ہیں۔ ان کے ظاہر الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک بار قراءۃ پڑھ کر متواتر پانچ ہوئے " "لا نسمع له صوتاً[۱۶۵] " یعنی قراءۃ سری تھی۔ یہ روایت بھی دربارہ قراءۃ امام صاحب کے موافق ہے اور تعدد رکوع میں بھی یعنی صرف ایک رکوع اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کاحدث[۱۶۶] صلوٰۃ صلیتموها " بھی ایک قولی روایت ہے اور یہ بھی امام صاحب کے موافق ہے آپنے "من المکتوبۃ" بھی فرمایا جس سے احتمال نہ رہا ورنہ شوافع ضرور کہتے کہ اسی سے صلوٰۃ کسوف سے تشبیہ دی ہے جو آپ پڑھی تھی۔ خواہ آپ نے تعدد رکوع کیا یا نہ کیا تو بطور خصوصیت کیا۔ کچھ ہو لیکن آپ کو یہ معلوم ہو گیا تھا کہ لوگوں کو اشتباہ اور غلطی ہو گئی ہے لہذا آپ نے صاف قاعدہ فرما دیا کہ صبح کی مانند دو رکعت پڑھ لیا کرو۔ اب اگر تعدد رکوع مان بھی لیا جائے تو یہ خصوصیت اور حالت پیش آمدہ پر محمول ہے۔ جیسے آپ کا تقدم و تاخر۔

یا کہا جائے کہ لوگوں نے غلطی سے تعدد رکوع جان لیا۔" **باب القراءۃ فی صلوٰۃ الکسوف**"۔ "حزرت قیامہ" اس سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا نہ سننا تو ثابت ہوگیا ورنہ اگر دو ایک آیت بھی سن لیتیں تو سورۃ کی تعیین مشکل نہ تھی۔ اب چونکہ کچھ نہیں سنا لہٰذا قیاس فرماتی ہیں کہ اتنی دیر تک قیام ہوا۔ "جہر بہا" اب خود حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ یہ پہلے کے مخالف ہے۔ پہلی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے کوئی کلمہ اور آیت نہیں سنی بلکہ صوت محض سُنی جس سے جہر سمجھا۔ حالانکہ وہ آواز اُن کلمات کی تھی جو آپ نے دفعہ شیطان وغیرہ امور کے لئے بعض دفعہ باواز بلند کہے تھے۔ سمرہؓ اور ابو ہریرہؓ وغیرہ تو عائشہؓ سے ضرور ہی آگے ہوں گے۔ اُن کی روایت سے عدم جہر معلوم ہوتا ہے۔ پس حضرت عائشہؓ کے "جہر بہا" کو اس پر محمول کیا جائے کہ انہوں نے صوت سُنی تھی نہ کہ قراءۃ قرآن ورنہ آگے کے لوگ ضرور سنتے۔ اور غور طلب یہ امر ہے کہ باوجودیکہ اس بارہ میں کثرت سے روایات ہیں مگر یہ پتہ کوئی بھی نہیں دیتا کہ آپ نے کونسی سورۃ پڑھی تھی۔ صرف اندازہ سے بتلاتے ہیں۔ بخلاف عیدین کے کہ وہاں جو سورتیں آپ نے پڑھیں بصراحت مروی ہیں۔" **باب من[۱۴۹] قال یرکع رکعتین**" یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ آپ نے کسوف کی دو رکعت طویل پڑھ کر سوال فرمایا۔ معلوم ہوا کہ آفتاب صاف ہوگیا۔ آپ نے دو رکعت شکریہ کی اور نیت باندھ لی۔ تحقیق کسوف میں روایات قولی بھی حنفیہ کے موافق ہیں اور اصل قاعدہ تمام نوافل وفرائض کا بھی ایک رکوع ہے۔ اور بعض روایت فعلی میں بھی ایک ہی رکوع ہے۔ لہٰذا اسی کو ترجیح ہے۔ شوافع نے تعدد رکوع کی بعض روایات کو لیا اور سب کو چھوڑ دیا۔ مسلم میں اس کی تقریر بسیط ہے۔" **باب السجود عند الآیات**" حنفیہ اس کو صلوٰۃ پر حمل کرتے ہیں۔ یا یہ کہا جائے کہ یہ ابن عباسؓ کا فعل ہے۔ آپ سے اس قسم کے امور میں سجدات ثابت نہیں۔ مستقل سجدہ بلا صلوٰۃ کے صرف سجدۂ تلاوت ثابت ہے۔" **باب صلوٰۃ المسافر**" "صدقۃ تصدق بہا اللہ علیکم" یعنی اب تو صدقہ فرما دیا گیا ہے۔ گو اصل علت خوف فتنہ تھی مگر اب صدقہ ہوگیا۔ اس سے معلوم ہوگیا کہ سفر خود قائم مقام مشقت

ہے تکلیف ہو یا نہ ہو" **باب متی یقصر المسافر اذا خرج مسیرۃ ثلثۃ ایام** "اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ صرف سفر بھی اسی قدر ہوتا تھا۔ بلکہ جانا اور آگے منظور ہوتا تھا۔ چنانچہ آپ سے کہیں تین میل پر قصر ثابت نہیں مگر ایسے مواقع میں کہ جہاں آگے جانا ہوتا تھا۔ آئندہ روایت میں خود حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ آپ نے ذوالحلیفہ میں قصر کیا۔ اس موقع پر ...... آپ کو آگے جانا منظور تھا۔ "صلی الظہر بالمدینۃ اربعا والعصر بذی الحلیفۃ رکعتین" آپ نے دونوں نمازوں کو جمع نہ فرمایا کیونکہ اول وقت تھا۔" **باب المسافر یصلی وھو یشک فی الوقت** "ازالت الشمس اولم تزل" یعنی بعض کو شک رہ جاتا لیکن آپ کو یقین ہو جاتا۔ چنانچہ بعض روایات میں ہے کہ رسول اللہ اعلم اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اگر اپنے آپ کو شک ہو اور کسی معتبر سے اس کے خلاف خبر ہے تو اس کا اعتبار کر لے۔ اس وقت میں آپ نے عصر کو نہ پڑھا کیونکہ اول وقت تھا۔ اب جس جگہ جمع ثابت ہے وہاں جمع صوری مراد ہے۔ ہاں اگر اولِ وقتِ ظہر میں جمع ثابت ہوتی تو شوافع کی دلیل ہوتی۔ عند الشوافع قصر رخصت ہے اور اتمام عزیمت مگر یوں بھی کہتے ہیں کہ یہ عزیمت احسن نہیں۔ حالانکہ عزیمت پر عمل ہر حال میں احسن ہوتا ہے" **باب الجمع قطّ فی السفر الامرۃ**" چونکہ پہلے خود ابن عمرؓ فرما چکے ہیں کہ جب ضرورت ہوتی تو آپ جمع کر لیتے۔ لہٰذا یہ مخالف ہوگا۔ پس ابوداؤد نے یہ کہہ کے تعارض اٹھا دیا کہ یہ ابن عمرؓ پر موقوف ہے۔ یعنی ان کا فعل ہے کہ صرف ایک بار جمع کیا۔ لیکن اگر ابن عمرؓ کے قول کے یہ معنی لئے جائیں کہ آپ نے جمع حقیقی مغرب کی صرف ایک بار مزدلفہ میں کی۔ باقی جمع صوری جب ضرورت ہوتی کر لیتے تو بہت احسن ہے۔ روایت بھی مرفوع رہی اور معنی بھی درست ہو گئے۔" **فصلی المغرب حتی غاب الشفق فصلی العشاء**" اس روایت نے تمام روایات کا فیصلہ کر دیا۔ چونکہ قصہ ایک ہے سب کو اسی پر محمول کرنا چاہیئے کہ اور روایات میں مسار حتی غاب الشفق سے مراد غیوبت شمس ہے ورنہ سخت تعارض ہوگا۔ ابن عمرؓ نے اخیر وقت میں پڑھی پھر کھانا کھایا

وقت عشار ہوتے ہی اوّل وقت عشار کی نماز پڑھ لی اس سے صاف معلوم ہو گیا کہ جمع کے معنی صوری ہیں اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جمع صوری کے لئے یہ ضروری نہیں کہ فوراً ہی یکے بعد دیگرے ادا کرے ۔" غابت الشمس بمکة " یعنی قریب الغروب ہو گیا۔ چنانچہ محاورہ میں اکثر عشار کے وقت دیر ہونے کو رات اور زیادہ اسفار ہونے کو دن کہا کرتے ہیں۔ اس وقت آپ چلے اور سرف میں مغرب ادا کی اور پھر عشاء شوافع کے دو فریق ہیں۔ ایک کے نزدیک جمع فی وقت واحد تقدیماً و تاخیراً ہر طرح جائز ہے۔ دوسرے کے نزدیک تاخیراً جائز ہے نہ تقدیماً۔ مثلاً عصر کے وقت میں ظہر اور عصر پڑھ لے نہ تقدیماً۔" باب التطوع فی السفر " ایک تطبیق امام بخاری کی ہے۔ وہ یہ کہ توابع الفرائض کو نہ پڑھا مستقل نوافل کو پڑھا۔ بہتر یہ ہے کہ کہا جائے اگر علیٰ ظہر الطریق ہوتے تو نہ پڑھتے اور منزل پر پڑھ لیتے۔ غرض اس طرح تطبیق بین الروایات ہو جاتی ہے باقی پڑھنا جائز ہونے میں کسی کو کلام نہیں۔" فلم یزد علی رکعتین حتیٰ قبضہ اللہ" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ منیٰ میں جو حضرت عثمانؓ نے اتمام کیا تھا مقیم تھے کیونکہ ابن عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفار ثلثہ کی حالت سفر کو قصر ہی میں منحصر کر دیا ہے۔ اور عثمانؓ نے عذر جو فرمایا اُس سے اُن کا مقیم ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اگر اس حالت میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سفر میں ہوتے تو ابن عمرؓ اس کو استثنا فرما دیتے۔ اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ انہوں نے سوائے منیٰ کے قصر بھی کیا ہے یہ جو خلافت کی شوافع قید لگاتے ہیں وہ اڑ جاتی ہے۔" باب ما جاء فی التقصیر وکم یقیم حتی یقصر " اقام بمکة ثمانی عشرة " یہ سب سے زیادہ اُن کی مخالف ہے جو چار یوم کو مدت اقامت کہتے ہیں۔ عدم نیت اقامت کی تو عام تاویل ہے۔ اس کے علاوہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ ایک دو دن کی کمی زیادتی بیان میں ہو سکتی ہے ایک دن قافلہ اگر شہر سے باہر ٹھہرا اور ایک دن جاتے ہوئے باہر ٹھہرا کسی نے دونوں ایام کو محسوب کر لیا۔ کسی نے نہ کیا صرف اندازہ اور تخمینہ سے کہہ دیا جیسا کہ آپ کی عمر شریف کو ۶۵ سال کہا گیا ہے۔" باب صلوٰة الخوف " باب

من قال لیقوم خلفه الخ" اس باب کی روایت موافقِ باب نہیں یا یہ کہا جائے کہ کسی اور باب کی
روایت اس میں داخل ہو گئی ہے یا یہ کہ خلفہ سے مراد یہ نہ ہو کہ آپ کے پیچھے متصل بلکہ آپ
کے پیچھے اپنے مقام پر جہاں کھڑے تھے" باب ص۱۷۶ من قال یصلی بکل طائفة"
یہ حنفیہ کی صورتِ صلوٰۃ الخوف ہے۔ ابن مسعودؓ ابن عمرؓ عبدالرحمٰن بن سمرۃؓ سب کی
روایات اس امر میں متفق ہیں کہ ایک طائفہ ایک رکعت پڑھ کر چلا گیا۔ اب اس میں
خلاف ہو گیا کہ دوسرے طائفہ نے دوسری رکعت وہیں ادا کی یا ایک رکعت پڑھ
کر چلے گئے اور پھر آکر ادا کی" و فی الخوف ص۱۷۶ رکعة "یعنی مع الامام، صرف امام
اوزاعی رکعۃ واحدۃ فی صلوٰۃ الخوف کے قائل ہیں۔ امام صاحب صرف ایک صورت کو
معین کرتے ہیں اس لئے کہ دوسری بعض صورتیں قرآن کی مخالف ہیں، اور قواعدِ کلیہ
صلوٰۃ کے خلاف ہیں۔ بعض میں افعال زیادہ کرنے پڑتے ہیں۔ اور یہ صورت ایسی
ہے کہ ہر جہت میں ادا ہو سکتی ہے، عدو خواہ کسی طرف ہو۔ اور بعض صورتیں ایسی ہیں
کہ اگر عدو بجانب قبلہ ہو تو ادا ہو سکتی ہے۔ لیکن روایت امام صاحب کی سب سے
زیادہ قوی ہے" باب صلوٰۃ الطالب "عندالامام اشارہ جائز نہیں۔ البتہ
مطلوب کو جائز ہے۔ طالب کے جواز و عدم جواز میں دونوں جانب اقوال ہیں۔ باقی
یہ روایت مرفوع نہیں فعل صحابی ہے، عندالمقاتلہ صلوٰۃ جائز نہیں کہ بالاشارہ ہی ادا
کرے بلکہ مؤخر کی جائے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ طالب کے لئے صلوٰۃ
بالایماء جائز نہ ہو گی" باب ص۱۷۶ الاضطجاع بعد رکعتی الفجر" بعض
صحابہ نے انکار بھی کیا ہے۔ غرض ضروری نہیں بعض ضروری کہتے ہیں" باب ص۱۸۱ من
فاتته متی یقضیها "و صلوٰۃ الصبح رکعتان" آپ کی غرض سوال سے انکار تھا
اُن کے فعل پر، نہ یہ کہ آپ کو شبہ ہوا کہ یہ فرض کو دوبارہ پڑھ رہے ہیں یا ادائے نوافل
کرتے ہیں کیونکہ وہ نمازِ صبح آپ کے ساتھ باجماعت پڑھ چکے تھے پھر تکرارِ فرض کا احتمال
بہت ہی بعید ہے۔ ایسے ہی ممانعت نوافل کے بعد ادائے نوافل کی طرف احتمال جانا
بعید ہے بلکہ آپ نے خوب سمجھا کہ یہ سنتِ صبح پڑھ رہے ہیں۔ لیکن ایسے طرز سے متنبہ

فرمایا کہ علت کی طرف بھی اشارہ ہو گیا کہ جب قضاء رکعتیں اس وقت جائز نہیں تو گویا یہ تکرار فرض ہے۔ صحابی بھی سمجھے اور اپنے قصور کا اقرار کیا یہ نہیں کہ اپنے فعل کی تصحیح کیلئے کوئی عذر بیان کیا ہو، جیسا کہ ایک بار شب کو آپ بقیع میں تشریف لے گئے۔ اور حضرت عائشہؓ پیچھے گئیں اور پھر آپ سے پہلے آگئیں۔ آپ نے فرمایا "اکنتِ تخافین ان یحیف اللہ علیکِ ورسولہ" اس کے جواب میں انہوں نے عذر فرمایا کہ میں یہ سمجھی کہ آپ دیگر ازواج کے پاس تشریف لے گئے تو یہ بھی معذرت تھی نہ کہ تصحیح فعل کی صورت اور عذر۔ اسی طرح یہ صحابی اپنے قصور کے معترف ہوئے۔ اس کے بعد آپ کا ساکت ہونا تقریر نہیں کیونکہ انکار کے بعد سکوت کو اصولی بھی تقریر نہیں کہتے۔ اور جس روایت میں "فلا اذن" ہے اس کے یہ معنی نہیں کہ پس کچھ حرج نہیں۔ اس وقت، جیسا کہ شوافع کہتے ہیں گویا آپ نے انکار کو واپس لے لیا۔ بلکہ معنی یہ ہیں کہ پس اس وقت نہ پڑھو۔ اور شوافع کے معنی جب ہی درست ہوتے ہیں کہ یا تو صحابی کے فہم میں غلطی کہی جائے یا یہ کہا جائے کہ آپ نے کچھ کا کچھ سمجھا کہ واقع میں وہ سنت پڑھ رہے تھے۔ آپ نے نوافل یا فرض سمجھا یا یہ کہ صحابی نے آپ کے انکار کو جو بصورت استفہام تھا نہ سمجھا۔ ہاں حنفیہ کی طرز پر آپ بھی وہی سمجھے جو وہ پڑھ رہے تھے اور صحابی بھی انکار کو سمجھ کر معذرت کرنے لگے۔ غایت امر یہ کہ یہ قصہ ہر دو جانب کا احتمال رکھتا ہے اور تصریح نہیں۔ اور دوسری روایت سے بصراحت ممانعت ثابت ہے تو اس کو اس کے مطابق کرنا چاہیئے اور احد الاحتمالین کو بوجہ ممانعت ترجیح دینی چاہیئے کہ آپ نے فرمایا کہ بعد نماز صبح سنت فجر کو نہ پڑھو۔" او کما قال ؐ نہ یہ کہ ان کو چھوڑ کر ان کے مخالف اختیار کیا جائے یا یہ کہا جائے کہ اس کو مسئلہ قضائے سنت فجر بعد الفرض سے کچھ تعلق نہیں بلکہ آپ نے متصلاً بلا فاصلہ قول و فعل پڑھنے کو منع فرمایا اور اس قسم کا اتصال جس سے اختلاط فرض بالنفل کا اندیشہ ہو بالاتفاق ناجائز ہے۔ اور وہ مسئلہ جدا رہا کہ بعد فرض سنت صبح کو ادا کر سکتا ہے یا نہیں۔

باب الاربع قبل الظہر و بعدھا "اربع قبل الظہر الخ" یہ

بہت ہی صریح مذہب حنفیہ کے موافق ہے اور عدم تسلیم کی تصریح ہوگئی۔ ابوداؤد نے عبیدہ کی تضعیف کی ہے مگر روایت کی تصحیح کی ہے۔ کیونکہ یحییٰ بن سعید نے اس روایت کو پسند فرمایا ہے مگر ایک عذر سے کہ وہ ابو عبیدہؓ سے روایت کرتے ہیں اس کو بھی بیان کرنے سے رکتے تھے باب الصلوٰۃ قبل المغرب قولہٗ ما رأیت احداً علی عہد رسول اللہؐ یصلیہما[182] معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے زمانہ میں بھی بہت کم لوگ پڑھتے تھے اور بعد کو زمانۂ صحابہ میں تو گویا بالکل متروک ہوگئی۔ غرض جائز ہے جبکہ تاخیر مغرب نہ لازم آئے۔

"باب صلوٰۃ الضحیٰ" "ما سبّح رسول اللہ قط" یعنی صلوٰۃ ضحیٰ پر مداومت نہیں کی۔ ورنہ اگر مطلقاً نفی مراد لی جائے تو اس کے معارض ہوگا جو ابھی خود حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے کہ آپ سفر سے آکر پڑھتے تھے۔ "باب[183] صلوٰۃ التسبیح" روایت صلوٰۃ التسبیح کی ضعیف ہے لیکن قابل عمل ہے۔ ابن جوزی نے جو موضوع کہا ہے وہ درست نہیں اور محدثین نے اس کو رد کیا ہے۔ "باب[184] قیام اللیل" یہ ابتدا میں فرض تھا بعد کو امت سے بالاتفاق منسوخ ہوگیا۔ آپ کے بارہ میں گفتگو ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ بعد کو بھی فرض رہا۔ "مما[185] الفاہ السحر عندی الا نائما" اور دوسری روایت سے ثابت ہے کہ آپ ... بعد تہجد نہ سوتے تھے تو خود حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ لیٹ جاتے اگر میں جاگتی ہوتی تو مجھ سے باتیں کرتے پھر کہا جائے کہ اس قسم کے کلام میں گو بظاہر حصر معلوم ہوتا ہے لیکن حصر مراد نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ بھی آپ کی حالت تھی اور یہ بھی۔ اسی طرح اور بعض مواقع میں ظاہری حصر پہ جمنا نہ چاہیئے بلکہ اس پر قیاس کرنا چاہیئے۔ "یدعون ربہم خوفاً و طمعاً" اس آیت کا مصداق حضرت انسؓ نے اُن لوگوں کو کہا ہے جو بین المغرب والعشاء نہیں سوتے۔ اور حضرت حسنؓ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ لیل کے بارہ میں ہے۔ تو اس میں تعارض نہیں بلکہ دونوں قسم کے لوگ اس کے مصداق ہوسکتے ہیں۔ "باب[189] الوتر" "ثلث عشر رکعۃ یوتر منہا بخمس لا یجلس فی شیٔ من الخمس" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تیرہ رکعت صلوٰۃ لیل ہی کی ہیں اور سنت فجر اس کے علاوہ ہے۔ اور پہلی روایت

سے مع سنن تیرہ رکعتیں معلوم ہوتی ہیں۔ اگلی روایت سے بھی صلوٰۃ لیل کا تیرہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس میں تعارض نہیں آپ نے کبھی ایسا کیا کبھی ایسا باقی رہا لفظ "کان" تو وہ دوام و استمرار پر دلالت نہیں کرتا۔ یا یہ مطلب ہے کہ کبھی اس پر دوام کیا اور کبھی اُس پر۔ حضرت عائشہ رضؓ کی دوسری روایت سے رکعتین بعد الوتر قاعداً بھی ثابت ہوتی ہیں۔ لفظ "کان" میں اگرچہ شوافع جھگڑا کر سکتے ہیں لیکن متعدد روایات سے یہ ثابت ہیں لہٰذا وسعت انکار نہیں۔ لا یجلس کی تاویل یہ ہوگی کہ جلوس للترویحہ جو آپ چار رکعت کے بعد کیا کرتے تھے وہ یہاں نہ ہوا کیونکہ یہاں چوتھی پہ سلام نہیں۔ "ان عینی تنامان ولا ینام قلبی" اس روایت میں صلوٰۃ لیل کی تفصیل میں فرق ہے کہ آٹھ پڑھ کر پھر وتر پڑھی "لا یجلس الا فی الثامنۃ والتاسعۃ ولا یسلم الا فی التاسعۃ" یا تو بوجہ مخالفت روایات دیگر اس کو متروک کہا جائے۔ خود حضرت عائشہ رضؓ "یسلم من کل رکعتین" فرماتی ہیں۔ اور صلوٰۃ لیل مثنیٰ مثنیٰ موجود ہے اور قاعدۂ صلوٰۃ کے مخالف ہے یا تاویل کی جائے کہ جلوس للوتر صرف ثامنہ اور تاسعہ پر ہوتا تھا جو وتر کی دوسری اور تیسری رکعتیں ہوتی ہیں۔ اہل ظاہر یہ کہتے ہیں کہ یہ سب کے سب وتر ہوتے تو وتر آپ پڑھتے اور جلسہ درمیان میں نہ کرتے اور وتر کے بعد دو رکعت نفل جالساً پڑھتے۔ لیکن اگر اس کو وتر مان لیا جائے تو عدم جلوس درمیانی تو صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ کے مخالف ہوگا۔ اور صرف وتر پڑھ کر دو رکعت پڑھنا "اجعلوا آخر صلوتکم الوتر" کے خلاف ہوگا۔ گیارہ اور تیرہ کے تعارض کو تو شوافع بھی بخوشی رفع کر دیتے ہیں کہ کبھی ایسا کیا اور کبھی ایسا۔ لیکن نو اور گیارہ کے تعارض، بعد الوتر کی دو رکعتوں کو بیان جواز پر حمل کرتے ہیں۔ لیکن واقعی بات یہ ہے کہ اس قسم کے حصر وغیرہ میں تعارض ماننا محاورہ کے بالکل خلاف ہے۔ حصر ہمیشہ حقیقی نہیں ہوتا بلکہ حقیقی بہت کم ہوتا ہے۔ اضافی وغیرہ اکثر واقع ہے۔ خود علماء معانی و بیان اس کی تصریح کرتے ہیں ابھی حضرت عائشہ رضؓ ایک روایت میں "ما الفاہ السحر عندی الا نائما" فرماتی ہیں۔ حالانکہ بعد التہجد آپ کا جاگنا برابر روایات سے ثابت ہے جیسا وہاں

حصر مقصود نہیں کما مر ایسا ہی یہاں بھی بلکہ دونوں حالتیں آپ کی رہی ہیں اور اگر حصر ہی لیا جائے تو باعتبار بعض اوقات و زمان کے ہوگا۔ یعنی آپ نے بعض اوقات گیارہ پر دوام کیا۔ اور کبھی نو پر دوام فرمایا "صلی من النہار ثنتی عشر رکعۃ" اس سے معلوم ہو گیا کہ آپ وتر کی قضا نہ کرتے تھے ورنہ گیارہ یا تیرہ یا پندرہ ہوتیں۔ پس آپ وتر کو اول شب میں ادا کر لیتے ہوں گے جب کہ غلبۂ نوم کا خوف ہوتا ہو گا۔ ورنہ قضا ضرور فرماتے کیونکہ احادیث قولی میں حکم ہے کہ جس کے وتر قضا ہو جائیں وہ اُن کو ادا کرے۔ وہ روایت قولی یہ ہے "من نام عن وتر او نسیہ فلیصلہ اذا ذکرہ" "اخرجہ الحاکم وقال صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاہ" ونقل تصحیحہ، العضاد عن شیخہ کذا فی العینی" اگر وتر نوافل محضہ ہوتے تو اُن نوافل کے ساتھ ادا کر لیتے "یصلی ثمانی رکعات لا یجلس فیھن الا عند الثامنۃ"

اس میں حنفیہ کے مضر کوئی خاص بات نہیں سوائے اس کے کہ ایک وتر ثابت ہوتی ہے۔ پس آسان طریقہ تو یہ ہے کہ اس روایت کو تو اصل سمجھا جائے اور پہلی روایت کو اس کے مطابق کیا جائے۔ بس اب اہل ظاہر اُن نو رکعتوں کو وتر نہ کہہ سکیں گے۔ بلکہ تمام نوافل اور ایک وتر ہو گی۔ اور جو کچھ اعتراض وہ وہاں ہم پر کرتے ہیں۔ یہاں اُن پر بھی وارد ہوں گے۔ کیونکہ جب ایک وتر ہوئی تو آٹھ نفل ہوں گی۔ اور نفل کو چار یا آٹھ بلا تشہد درمیانی اہل ظواہر بھی جائز نہیں کہتے۔ گو وتر میں نو کے قائل ہو گئے۔ اب وہ جو تاویل لا یجلس کی کریں گے وہی ہم بھی کر دیں گے اور اگر وہ لوگ اس روایت کو چھوڑنا چاہیں تو ہم پہلی کو چھوڑ دیں گے اور وہ کچھ اعتراض نہ کر سکیں گے۔

اور دوسرا طریقہ گو ذرا مشکل ہے لیکن منظر انصاف یہی درست معلوم ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ اصل تو پہلی ہی روایت ہے اور لا یجلس کی وہی تاویل کی جائے اور کہا جائے کہ راوی سے ترتیب میں غلطی ہو گئی۔ یا عمداً ترتیب کا لحاظ نہ کیا مقدم مؤخر بیان کر دیا ہے۔ اور یہ کہ "لا یجلس فیھن الا عند الثامنۃ" کے بعد "ثم یصلی رکعۃ" ہونا چاہیئے تھا انہوں نے اس کو چھوڑ کر "ثم یدعو الخ ثم یصلی رکعتین" کو بیان کر دیا۔ اور "ثم یصلی رکعۃ" کے بعد۔

ثم یسلم تسلیما" "ویسمعنا ثم یصلی رکعتین وھو جالس" ھونا چاہیئے۔ غرض اصل طرح ہوتا۔" لایجلس فیھن الا عند الثامنۃ ثم یصلی رکعۃ فیجلس ثم یدعو ثم یسلم تسلیماً یسمعنا ثم یصلی رکعتین وھو جالس الخ"۔ اب یہ چھ نوافل ہوں گی اور تین وتر اور دو بعد کی نفل گیارہ ہوئی۔ باقی پہلی طرز پر جو ایک نفل لازم آتی تھی اس کا جواب احادیث قولی ی عن البتیراء وغیرہ سے دیا جائے گا اور نیز دوسری روایات جن سے تین رکعت پڑھنا ابت ہوتا ہے وہ بھی اس کے مخالف ہیں۔ "حتی قبض علی[191] ذلک" س سے دوام کی تصریح ہوگئی کہ آپ ہمیشہ ایسا ہی کرتے تھے۔ اول تو "فلم یزل تلک صلوٰتہ" بھی صاف تھا۔ اس کے بعد جب "حتی قبض الخ" فرمایا تو پوری تصریح ہوگئی کہ آپ نے اول گیارہ کو اسی طرح پڑھا پھر زمانہ ضعف میں نو کو اسی طرح پڑھا دو رکعت نفل قبل الوتر میں سے کم کر دیا۔ بعد کو جالساً اسی طرح رہی۔ اب ان رکعتین کا جالساً پڑھنا اس کو شوافع کا بیان جواز پر محمول کرنا بہت ہی بعید ہے۔ برابر مصرح روایات سے ہمیشہ پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔ البتہ احیاناً خلاف ہوا ہے۔ پس اس کو بیان جواز پر حمل کرنا گویا تمام روایات کو چھوڑ دینا ہے۔ وہ صرف "اجعلوا آخر صلوتکم الوتر" کی وجہ سے ان تمام روایات کا خلاف کرتے ہیں۔ لیکن "آخر صلوتکم" کے یہ معنی ہوسکتے ہیں کہ آخریت حقیقی مراد نہ ہو۔ یہ دو رکعت چونکہ لاحق و ملحق ہیں اس لئے ان سے آخریت وتر زائل نہ ہوگی۔ یا "آخر صلوتکم المکتوبہ" مراد ہو کہ وتر کو فرائض کے بعد پڑھنا چاہیئے۔ اب سوق کلام گویا تقدم علی الفرائض کی ممانعت کے لئے ہوگا۔ غرض اصلی یہ نہ ہوگی کہ بعد اس کے کچھ پڑھا ہی نہ کرو۔ بلکہ یہ مطلب ہے کہ فرائض کے بعد وتر پڑھو۔ چنانچہ حنفیہ میں بھی دو اقوال ہیں ایک یہ کہ وتر کا وقت ہی قبل عشا داخل نہیں ہوتا۔ اور دوسرا یہ کہ داخل ہوجاتا ہے لیکن تقدیم عشا ضروری ہے۔ "اجعلوا آخر صلوتکم الوتر" کی جو تاویل حنفیہ نے کی ہے وہ کسی طرح شوافع کے قول بہ بیان جواز الرکعتین سے بعید نہیں۔ خصوصاً جبکہ مصرح روایات کی رعایت کی وجہ سے تاویل کی جاتی تھی۔ حضرت عائشہ رض کی روایت کی ابن عباس رض نے بہت تحسین فرمائی ہے۔ حدیث کے

الفاظ صاف بیان کر دینا بھی فی نفسہٖ خوبی کی بات ہے اور اُس پر بھی تحسین درست ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباس رضؓ زیادہ تحسین بایں وجہ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضؓ نے ایسی تقریر فرمائی۔ کہ جس سے چند خلاف دربارہ وتر رفع ہو گئے۔ ایک تو یہ کہ سلام علی الرکعتین ہوتا ہے یا نہیں۔ اس کو حضرت عائشہ رضؓ نے صاف طور پر فرما دیا کہ "لا یجلس الا فی الثامنۃ والتاسعۃ ولا یسلم الا فی التاسعۃ" دوم وتر کی تعداد اس کو بھی انہوں نے فرمایا جس سے تین وتر ثابت ہو گئے۔ سوم رکعتین بعد الوتر کی تصریح ہو گئی۔ اسی وجہ سے انہوں نے فرمایا "اتتک الحدیث بوجھہا" کہ انہوں نے روایت مع الوجہ اور مطلب خیز بیان کی جس سے سب خلاف رفع ہو گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباس رضؓ کو بھی کسی قسم کا خلجان اس بارہ میں تھا۔ اب حضرت عائشہ رضؓ بیان فرماتی ہیں اور یہ سر سر موقع سے سمجھتے ہیں کہ فلاں شبہ یہاں سے زائل ہوا۔ اور یہاں سے فلاں بات ثابت ہوئی یہی وجہ ہے زیادہ تحسین کرنے کی۔ بخلاف اُن کے کہ جن کو پہلے سے کچھ تردد ہی نہ ہو وہ ہر ہر جملہ کی وجہ اور علت اس طرح سمجھ نہیں سکتا۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ قسامت کے جھگڑے میں ابو قلابہ نے جب لوگوں کو حدیث عرنیین خود سنائی تو سب نے کہا کہ واہ واہ بس حدیث تو یہ ہے۔ حالانکہ وہ خود اس کو بیان کر چکے تھے۔ لیکن چونکہ وہ مغالطہ میں تھے اور مطلب حدیث سے پوری طور سے واقف نہ تھے تو ابو قلابہ کی تقریر سے فوراً سمجھ گئے اور غلطی پر متنبہ ہو کر تعریف کی۔ "ولا یجلس فی شیء من الخمس" حاشیہ اور نسخہ کی روایت سے بھی اُسی تاویل کی تقویت ہو گئی جس جگہ نو رکعت بیان فرما کر حضرت عائشہ رضؓ جلوس کی نفی فرماتی ہیں وہاں بھی جلوس فی الوتر ہی مراد ہے۔ یعنی ان پانچ میں آپ جلوس للسلام نہ فرماتے۔ مگر پانچویں رکعت پر۔ اس صورت میں وتر پانچ ہوں گی۔ مگر دو تاویلیں دوسری حنفیہ کے موافق ہیں۔ یا کہا جائے کہ جلوس للسلام نہ فرماتے۔ ان پانچ میں مگر وتر کی آخری رکعت میں۔ یعنی پانچ کی تیسری میں اور لا یجلس کے معنی یا تو یہ ہوں کہ ادائے صلوٰۃ جالسا نہ ہوتا۔ مگر آخر صلوٰۃ میں یعنی دو رکعت بعد الوتر میں یا یہ کہ جلسہ استراحت وتر و یحہ نہ ہوتا مگر پانچ پر

ت نوافل ماقبل کے کہ وہاں چار چار کے بعد ترویحہ اور جلسۂ استراحت فرماتے۔ وتر کے بارہ میں جمہور کے دو اقوال ہیں۔ ایک یا تین۔ باقی پانچ اور سات کے قول شاذ ہیں۔ شوافع تین کو افضل و اولیٰ فرماتے ہیں۔ مگر دو سلام سے۔ لیکن اور احادیث کو دیکھ کر یہ اجازت دیتے ہیں کہ ہاں پانچ بھی پڑھو جب بھی درست سات بھی درست ہے۔ اور امام صاحب بس ایک ہی شق معین کرتے ہیں کہ میرے اجتہاد میں بس تین ہی جائز ہیں۔ تین کے راجح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مغرب کو وتر نہار فرمایا گیا ہے۔ مشابہت جب ہی درست ہوگی جب وتر تین ہوں۔ اور وتر کو مشابہ بالمغرب کرنے سے جو ممانعت آئی ہے وہ اس کے خلاف نہیں کیونکہ خود روایات میں اس کی تفصیل آگئی ہے کہ مشابہ بالمغرب کرو یعنی پانچ یا سات کرلو نوافل ملاکر۔ باقی ایک بوجہ نفی عن البتیرا منسوخ ہے۔ بعض لوگ ایسے بڑھے کہ وتر میں جلسہ بھی ایک اور سلام بھی ایک کہتے ہیں۔ بعض اس طرف بڑھے کہ سلام بھی دو اور جلسہ بھی دو۔ اور حنفیہ بین بین ہیں کہ سلام ایک اور جلسہ دو۔ "فصلی رکعتین رکعتین" دو دو رکعت پڑھ کر آہستہ تمام فرمائیں اور تین وتر پڑھ کر جلسہ استراحت یعنی ترویحہ نہ کیا بلکہ دو اور پڑھیں۔ ان پانچ کو وتر سے تعبیر کیا ہے۔ غرض گیارہ رکعت ہیں اور یہ اس روایت کی تفصیل ہے جس میں بظاہر نو کو ایک سلام اور ایک قعود سے ادا کرنا معلوم ہوتا ہے لیکن تمام روایات کے ملانے سے معنی صاف معلوم ہو جاتے ہیں۔ اور اہل ظاہر کا وہاں ظاہر الفاظ پر جمنا درست نہیں۔ "ثلث عشر رکعة" دیکھیے بیان! حضرت عائشہؓ نے صلوٰۃ لیل میں رکعتی الفجر کو بھی شمار کرا دیا کیونکہ یہ ایسا لحوق و اتصال ہے۔ کہ سب کو ایک جگہ شمار کرا دینا بعید نہیں۔ اسی قسم کے اور محاورات کلام میں ہوتے ہیں جن پر کوئی اعتراض نہیں کر سکتا۔ "بین الاذانین قال جعفر و رکعتین جالسا"، یا تو سنت فجر کو بوجہ عذر کے جالسا پڑھا۔ اور ممکن ہے کہ اذانین سے مراد اذان تہجد اور اذان فجر لی جائے۔ "اربع و ثلث و ستة و ثلث و عشر و ثلث" پہلی روایت سے معلوم ہو چکا ہے کہ آپ نے اول اکثر گیارہ

پڑھیں اور پھر نو اور بحالت ضعف سات پڑھیں"۔ علاوہ وتر کے بعد کے جالساً" اور اسی پر
آپ کی وفات ہوگئی۔ پس یہ تیرہ اور گیارہ کوئی الگ نماز یا اور کوئی کسی زمانہ کا عمل تو ہو نہیں
سکتا۔ لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ یہ اُسی کی تفصیل ہے۔ اور ان سب میں "ثلث" کو علیحدہ
بیان کیا ہے۔ جس سے وتر کا تین ہونا صراحۃً معلوم ہوتا ہے اور آخر روایت میں جو "لم
یکن یوتر" ہے اُس سے مراد صلوۃ لیل ہے نہ وتر اصطلاحی" تراویح "آپ[192] نے
باجماعت پڑھی۔ یہ صلوۃ تہجد سے علیحدہ اور مستقل ہے۔ تہجد اس طرح جماعت سے
پڑھنا سب کے نزدیک مکروہ ہے بلکہ بدعت ہے۔ تراویح بالجماعت میں کسی کو اختلاف
نہیں مگر بعض جدید غیر مقلد اصل تراویح ہی کو بدعت کہتے ہیں۔ تعداد رکعات میں خلاف
ہے۔ "حتی بقی سبع فقام بنا الی قولہ ثم لم یقم[195] بقیۃ الشہر"
اس سے معلوم ہوا کہ آپ نے تین یوم پڑھائی اور چوتھے روز تشریف نہ لائے۔" اُبی
ابن کعب یصلی وھم یصلون بصلوتہ فقال صلی اللہ علیہ
وسلم" یہ روایت تو مرفوع ہوگئی کہ آپ نے فرمایا" وَنِعْمَ ماصنعوا"
لیکن اس روایت کی تضعیف کی گئی ہے۔ البتہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک قاری
اُبی بن کعبؓ پر جمع کر دینا یہ روایت صحیح ہے غرض اس کو سنت الخلفاء کہنا چاہیئے
یا آپ کی سنت کہی جائے۔ کیونکہ خلفاء از خود ایجاد نہیں کر سکتے۔ بلکہ کسی ماخذ ہی سے
لیا ہوگا۔" باب فی لیلۃ القدر" جو لوگ دائر سائر کہتے ہیں وہ اُسی سال
کی تخصیص کرتے ہیں کہ صرف اُسی سال ستائیسویں کو ہوئی۔" ثم رجع[196] فقال او
القابلۃ یرید لیلۃ ثلث وعشرین" یعنی ۲۳۔ امام صاحب کو تو کچھ مضر
ہی نہیں اور لوگ کہتے ہیں کہ آپ نے قبل العلم فرمایا تھا۔" التمسوھا فی
التاسعۃ والسابعۃ والخامسۃ" اس کا مطلب تو وہی ہے جو
پہلی روایت کا تھا۔ یعنی جب نو باقی رہیں اور سات باقی رہیں اور پانچ باقی رہیں یعنی
اکیس[21] تیئس[23] پچیس[25] لیکن آگے جو شاگرد نے ابوسعیدؓ سے تفسیر کرائی تو انہوں نے ایسے
معنی بتلائے کہ اس کے بالکل خلاف ہوگیا۔ یعنی بائیس[22] چوبیس[24] چھبیس[26]۔ اور یہ خود

ابوسعیدؓ کے بھی خلاف جس میں وہ بھی اکیس ۲۱ تاریخ کو بتلا کر آ گئے ہیں کہ "البصرت عیناى اثر الماء والطین" امام صاحب کو تو کچھ مضر ہی نہیں وہ تو فرمائیں گے کہ ادتار میں جیسا خیال تھا ولیسا ہی جفت راتوں میں ہے نہ یہ اُس کے مخالف اور نہ وہ اِس کے مخالف۔ باقی "احدی عشرین" کی ابوسعیدؓ کی روایت بھی اس کے مخالف نہیں۔ البتہ جمہور کو مشکل ہوگی جو عشرہ اواخر کی طاق راتوں میں کہتے ہیں۔ پس جمہور کہیں گے کہ یا تو ابوسعیدؓ کو جب تک اس کی تفصیل کی اطلاع (۱) نہ ہو یا کسی راوی سے روایت میں (۲) غلطی ہوگئی۔ اور بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ ابوسعیدؓ کو صرف "تاسعۃ تبقی" کا (۳) حساب بتلانا مقصود تھا۔ اور یہ دو طرح سے ہو سکتا ہے۔ اگر تیس ۳۰ یوم کا مہینہ ہوتا تو "تاسعۃ تبقی" بائیسویں رات کو کہیں گے۔ اور "سابعۃ تبقی" چوبیسویں ۲۴ کو وعلیٰ ہذا۔ اور اگر انتیس ۲۹ یوم کا مہینہ ہو تو اکیس ۲۱، تیئس ۲۳ اور پچیس ۲۵ کو کہیں گے۔ اب ابوسعیدؓ نے تیس ۳۰ کا مہینہ لے کر "تاسعۃ تبقی" وغیرہ کے معنی بتا دیئے۔ یہ نہیں کہ لیلۃ القدر کے بارے میں بھی یہی حساب ہے اور لیلۃ القدر انہیں راتوں میں ہوتی ہے بلکہ صرف حساب "تاسعۃ تبقی" وغیرہ کا بتلاتے ہیں۔

"باب ۱۹۷ من روى فى السبع الاواخر" اس سے اکیسویں ۲۱ رات خارج ہوگئی، حالانکہ متعدد روایات سے اس میں وقوع ثابت ہے لہٰذا جمہور کیلئے مضر ہوگی۔ اور امام صاحب فرماتے ہیں کہ سبع اواخر میں بھی احتمال ہے اور تمام رمضان میں بھی اور اکیسویں ۲۱ میں بھی۔ غرض اور تاریخ کی نفی نہیں۔ "باب من قال هى فى كل رمضان" اس کے دو معنی ہیں۔ ایک یہ کہ ہر رمضان میں ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ تمام رمضان میں احتمالِ وقوع ہے۔ دوسرا معنی تو امام صاحب کے صریح مؤید ہے۔ اور پہلے معنی بھی متفق علیہ ہیں۔ البتہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ آپ کے بعد لیلۃ القدر مرفوع ہوگئی اب نہیں ہوتی۔ پس پہلے معنی اس کے مخالف ہیں۔ وہ تخصیص کریں گے کہ کل رمضان فی حیاتہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہے۔ "باب ۱۹۸ فى تحزيب القرآن" "لم یتزل من سبع" دیگر روایات میں آگیا ہے کہ تین دن تک کی اجازت عطا فرمائی۔ "النظائر السورتين" یہ روایت تو اور کتابوں

میں بھی ہے مگر بیس سورتوں کی تفصیل اُن میں نہیں ۔" باب ۱۹۹ تفریع ابواب السجود "وکم سجدة فی القرآن" "فی الحج سجدتان" "روایت ضعیف ہے۔ ابن لہیعہ وسی راوی ہیں جن کی ترمذی نے کئی جگہ تضعیف کی ہے۔" باب من لم یری السجود فی المفصل" "قال ابوداؤد وکان زید الامام" یعنی پہلی روایت میں جو زید کا سورہ نجم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سنانا مذکور ہے۔ وہاں زید قاری تھے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سامع۔ نہ زید نے سجدہ کیا نہ آپ نے۔ اسی وجہ سے بعض کا مذہب ہے کہ اگر قاری سجدہ کرے تو سامع پر بھی واجب ہوجاتا ہے ورنہ نہیں۔ لیکن اور لوگ کہہ سکتے ہیں کہ آپ باوضو نہ ہوں گے۔ اگر بلاوجہ زید چھوڑتے تو آپ اُن کو ضرور فہمائش کرتے خواہ سامع پر بلا سجدۂ قاری سجدہ واجب ہوتا یا نہ ہوتا۔ یا امام مالکؒ کا مذہب لیا جائے کہ وہ مفصلات میں سجدہ نہیں کہتے۔" باب سجدة اذا السماء انشقت" "سجدنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" ظاہر یہ ہے کہ ابوہریرہؓ نے مدینہ ہی میں سجدہ کیا ہوگا۔ کیونکہ یہ عام خیبر کے بعد آئے ہیں۔" باب السجود فی ص" اس میں آپ سے کہیں ترک ثابت نہیں۔ اور "فبهداهم اقتده" سے وجوب نکلتا ہے۔ لہٰذا کہا جائے کہ آپ کا ارادہ پھر سجدہ کر لینے کا ہوگا۔ مگر لوگوں کی مستعدی دیکھ کر اسی وقت ادا کر لیا۔" ابواب الوتر" "یا اہل القرآن اوتروا" اس روایت میں دونوں معنی لئے گئے ہیں۔ وتر اصطلاحی کے بھی اور صلوٰۃ لیل کے بھی مگر جملہ اخیر معنی اصطلاحی کے موافق ہے۔" باب ۲۰۱ القنوت فی الوتر" یعنی دوسروں نے دعائے قنوت اور موضع قنوت ہر دو کو بیان کیا ہے انہوں نے صرف بعد الرکوع ہونے کو بیان کیا۔ دعائے قنوت نہیں بیان کیا۔ ۲۰۲ وهذان الحديثان يدلان" کیونکہ اُبیؓ کی اس روایت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تمام رمضان میں پڑھنا ثابت ہوتا تھا اور یہاں اُن کا قنوت اس کے خلاف ہے کہ نصف آخر میں پڑھتے تھے۔ لہٰذا اس روایت میں ایک قسم کا ضعف ثابت ہوگیا۔ اس سے معلوم ہوگیا کہ راوی کا قنوت یا فتویٰ خلاف حدیث مردی...

عنہ موجب نقصان روایت ہے۔ اور صحابہ ابن مسعودؓ وغیرہم کا مذہب ہے کہ ہمیشہ قنوت فی الوتر ہونا چاہیئے۔" باب ۲۰۳ القنوت فی الصلوات "پہلی روایت سے چار وقتوں میں پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔ اس کو عندالنازلہ سب تسلیم کرتے ہیں۔ ح ۲۰۴ تیسری روایت مغرب میں بھی آگئی۔ غرض پانچوں وقت میں ثابت ہوا۔" اللھم انج الولید بن الولید اللھم انج سلمۃ بن ہشام الخ" اس روایت سے معلوم ہوا کہ محض ضرورت کے وقت پڑھتے تھے۔ کیونکہ جب وہ لوگ چھوٹ کر آگئے تو آپ نے موقوف کر دیا۔

بعض روایات سے پانچوں وقت پڑھنا بھی ثابت ہے مگر یہ سب عندالنازلہ تھا ورنہ سب اوقات میں ہمیشہ پڑھتے اور اس کو کوئی نہیں کہتا۔ انس بن مالکؓ کی روایت شوافع کی صریح دلیل تھی کہ صبح میں پڑھا۔ اور بعد الرکوع پڑھا۔ مگر "فقال شہراً" نے آکر اس کو قابل استدلال نہ رکھا۔ کیونکہ یہ آپ نے کچھ عرصہ کے لئے کیا تھا۔ ضرورت اور نازلہ کے وقت حنفیہ بھی کہتے ہیں اور بعد الرکوع بھی کہتے ہیں۔" باب فضل التطوع فی البیت "" احتجر فی المسجد حجرۃ" اس سے صاف معلوم ہو گیا کہ مسجد ہی میں بوریہ وغیرہ سے حجرہ بنا لیا تھا۔ اگر اُس میں امام ہو تو سب کے نزدیک اقتدا جائز ہے۔ اب یہ بحث نہ رہی کہ جب آپ حجرہ میں تھے تو اقتدار درست ہوتا تھا یا نہیں یا بوقت نماز آجاتے ہوں گے۔" باب ۲۰۶ فی المعوذتین "سورتین قرتا" یعنی دربارۂ تعوذ" باب کیف یستحب الترتیل فی القرآن" "یمد مدًا" یعنی مد کے مواقع میں" من لم یتغن بالقرآن" یعنی خوش آوازی سے پڑھا یا یہ کہ استغنار کے ساتھ پڑھا بلکہ طلب حال کیا۔" باب ۲۰۸ الدعاء" اسم اللہ الاعظم فی ہاتین الآیتین" یعنی ان ... دو میں مشترک ہے۔ یا یہ کہ دونوں میں مستقل ہے ایک میں "قیوم" دوسرے میں "ذوالجلال والاکرام" کہا گیا ہے۔" باب ۲۱۰ یعقد ن بالانامل" "رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعقد التسبیح" اس سے عقد انامل ثابت ہو گیا۔" باب ۲۱۲ فی الاستغفار "" انہ لیغان علی قلبی" بعض اوقات چونکہ بوجہ دیگر مشاغل اور اہتمام امور کے ذکر اللہ سے غافل رہنا پڑتا تھا لیس

یہ غفلت موجب غین اور تاریکی ہوتی تھی اس لئے استغفار فرماتے جیسا کہ قضائے حاجت کے بعد "غفرانک" فرماتے۔ کیونکہ اتنی دیر غفلت عن الذکر ہوئی۔ کوئی نفس یہ امور اور مشاغل بھی انجام کار موجب قرب و رضائے الٰہی ہوں۔ لیکن ذکر اللہ سے روکنے والی ہوتی ہیں۔ بایں وجہ کچھ غین اور زنگ آجاتا تھا۔" باب الصلوٰة علیٰ غیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم"[۲۱۶] کسی غیر نبی پر مستقل صلوٰۃ کو علماء کہتے ہیں کہ عمدہ نہیں ہے۔ کیونکہ آپ کے ساتھ مخصوص ہو گیا۔ آپ کے زمانہ میں جو نکہ خصوصیت نہ تھی۔ لہٰذا آپ نے "صلی اللہ علیک وعلی زوجتک" فرمایا۔ "کتاب الزکوٰة"[۲۱۷]

"باب ما تجب فیہ الزکوٰة" "لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ" صاحبین کے نزدیک اس سے کم میں صدقہ نہیں۔ عندالامام قلیل وکثیر سب میں زکوٰۃ ہے کیونکہ دوسری جگہ آگیا ہے۔" ما اخرجتہ الارض ففیہ العشر" اور ما عام ہوتا ہے۔ اور اس حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد زکوٰۃ تجارت ہے۔ یعنی وہی دوسو درہم۔ اس لئے کہ چونکہ وہ لوگ اکثر اوساق سے بیع وشرا کرتے تھے اور ان ایام میں قیمت وسق چالیس درہم تھی۔ لہٰذا القاعدہ ضرب پانچ وسق کے دوسو درہم ہوئے۔ اور یہی زکوٰۃ کا نصاب ہے۔ اور عشر زمین کا جدا قاعدہ بیان فرمایا۔" باب زکوٰة الحلی" یہ حدیث[۲۱۸] شوافع پر حجت ہے کیونکہ وہ زیور میں زکوٰۃ نہیں مانتے۔ اب شوافع اس کو صدقہ نفلی پر حمل کریں گے۔

"باب زکوٰة السائمة" امام صاحب ایک سو بیس کے درمیان میں کسور کا اعتبار کرتے ہیں۔ اور شوافع نہیں کرتے۔ گویہ حدیث بظاہر شوافع کے موافق ہے لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ اول تو حدیث باب میں کسور کی نفی نہیں۔ دوسرے یہ کہ نسائی میں حدیث ہے کہ آپ نے عمرو بن حزم کی کتاب میں تحریر کیا ہے کہ "فما کان اقل من ذلک ففی کل خمس ذود صدقۃ" اور دونوں روایتوں میں کچھ خلاف نہیں کیونکہ عمرو بن حزم کی روایت میں زیادتی ہے اور یہ منافی نہیں۔ کیونکہ زیادتی ثقہ کی معتبر ہوتی ہے۔ اور امام صاحب کا مؤید ابن مسعودؓ کا فتویٰ ہے اور آثار صحابہ بھی ہیں۔

"ولا یجمع بین مفترق" یہ دو حکم مصدّق اور مالک دونوں کے لئے ہیں۔ عند الامام جمع و تفریق باعتبار ملک ہے اور عند الشافعی باعتبار مرعی ہے۔ مگر باعتبار مرعی لینے میں بڑی خرابی یہ لازم آئے گی کہ بعض جگہ تو صاحب نصاب پر زکوٰۃ نہ آئے گی اور بعض جگہ صاحب نصاب سے کم پر بھی زکوٰۃ آجائے گی۔ اِن وجوہ سے باعتبار ملک لینا مناسب ہے "باب^{۲۲۴} تفسیر اسنان الابل" اس سے معلوم ہوا کہ تمام سنتین یعنی ایک سال سے لے کر دو سال تک بنت مخاض ہی کہتے ہیں۔ "وھی تلقح ولا یلقح الذکر حتی یثنی الخ" یعنی حقہ ہو کر مادہ اس قابل ہو جاتی ہے کہ نر اس پر جست کرے اور وہ حاملہ ہو جائے اور نر حقہ ہونے پر جست کے قابل نہیں ہوتا جب تک کہ ثنیہ نہ ہو۔ "والجذوعۃ" "وقت من الزمن لیس بسن^{۲۲۵}" یعنی جزعۃ اخت عمر کا نام نہیں بلکہ ایک وقت کو کہتے ہیں۔ اس وقت کے نام سے شتروں کا نام رکھ دو۔ "وفصول الاستان عند طلوع سھیل" یعنی شتر کے بچہ دینے کا موسم عرب ہے کہ سہیل نکل آئے۔ اسی کی مناسبت سے ابوداؤد دریاشی کے شعر کو لائے ہیں۔

شعر: "اِذَا سُہَیلُ اَوَّلَ اللَّیلِ طَلَعَ ؛ فَابنُ اللَّبُونِ الحِقُّ وَالحِقُّ جَذَعُ۔
لَمْ یَبقَ مِنْ اَسْنَانِہَا غَیرُ الہُبَعِ ؛ وَالھُبَعُ الَّذِی یُوْلَدُ فِی غَیرِ حِیْنِہٖ" یعنی باقی نہیں رہتا اسنان ابل سے سوائے ہبع کے۔ اور ہبع وہ ہے جو پیدا ہوا ہو اپنے غیر وقت میں، یعنی موسم ولادتِ ابل طلوعِ سہیل ہے تو ابن لبون حقہ ہو جاتا ہے اور حقہ جذعہ، کیونکہ ظاہر ہے کہ جو اس سال سے پہلے ابن لبون تھا وہ ایک سال گذرنے پر حقہ ہو جائیگا، علیٰ ہٰذا پس شروع پیدائش طلوعِ سہیل کے وقت سے شمار ہوتی ہے۔ "لم یبق الخ" یعنی بعض ایسے ہیں جو زمانہ طلوعِ سہیل کے وقت پیدا نہیں ہوئے بلکہ غیر وقت میں پیدا ہوئے پس وہ طلوعِ سہیل کے وقت حقہ اور جذعہ نہ ہوں گے بلکہ غیر ہی وقت میں ہونگے ایسے ابل کو محاورۂ عرب میں ہبع کہتے ہیں۔ "باب الرجل یبتاع صدقتہ" "ولا تعد فی صدقتک"، اور روایتوں میں ہے کہ ابن عمرؓ اپنے صدقے کو خرید کر پھر صدقہ کر دیتے۔ پس اس سے جواز شراءِ صدقہ ثابت ہوا۔ پس یہ حدیث تنزیہی ہے۔ بوجہ

خوف رعایت کے" باب ۲۲ زکوٰۃ العسل" عندالشافعی عسل میں زکوٰۃ نہیں۔ اور عندالامام واجب ہے۔ حدیث باب شوافع پر حجت ہے۔ دوسرا اختلاف بین الطرفین۔۔۔ بمقدار میں ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک نصاب زکوٰۃ پانچ فرق ہے اور" فی کل عشرۃ ازق زق" کو اپنا مستدل بناتے ہیں۔ اور عندالامامؒ قلیل و کثیر سب میں زکوٰۃ واجب ہے۔ حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس سے کم کی نفی نہیں نکلتی عسل میں مثل مواضع دیگر آپ نے کوئی نصاب معین نہ فرمایا" باب ۲۳ متیٰ تؤدی" صدقہ فطر میں علاوہ اس خلاف کے کہ گندم کس قدر دینا چاہیئے۔ ایک یہ بھی خلاف ہے کہ تقدیم صدقہ فطر جائز ہے یا نہیں۔ حنفیہ جائز کہتے ہیں چنانچہ فعل ابن عمرؓ کہ وہ ایک دو دن پہلے ادا کر دیتے تھے۔ حنفیہ کی صریح حجت ہے۔ اب شوافع کو فعل ابن عمرؓ میں دقت ہوگی۔ اور اصل یہ ہے کہ عندالشوافع سبب یوم فطر ہے اس لئے ان کے نزدیک تقدیم جائز نہیں۔ کیونکہ یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ سبب نفس وجوب سے تقدیم درست نہیں۔ اور عندالامام سبب نفس وجوب راس ہے۔ اور فطر سبب وجوب ادا ہے۔ اس لئے اُن کے یہاں تقدیم جائز ہوئی۔ اس لئے کہ سبب وجوب ادا سے تقدیم کو سب تسلیم کرتے ہیں۔ البتہ قبل راس۔۔۔ صدقہ درست نہیں۔ یہی صورت زکوٰۃ میں ہے کہ سبب نفس وجوب نصاب ہے اور سبب وجوب ادا حولان حول۔ پس وہاں بھی تقدیم جائز ہے" من المسلمین" اس پر تو اتفاق ہے کہ غلام کی طرف سے صدقہ مولیٰ دے گا۔ لیکن وجوب فطر کے لئے کس کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔ اس میں خلاف ہے۔ شوافع غلام کا مسلمان ہونا ضروری کہتے ہیں خواہ مولیٰ کیسا ہی ہو۔ اور حنفیہ اس کا عکس کہتے ہیں۔ امام صاحب اس حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ روایت مشہورہ میں قید کو احترازی ہی لیا جائے تو بہت سے قواعد کو ترک کرنا پڑے گا۔ اس لئے کہ غلام محض مولیٰ کے تابع ہوتا ہے۔ اور جو کچھ غلام کے پاس ہے۔ وہ سب مولیٰ ہی کا ہے۔ اب اس کو یہ کہنا پڑے گا کہ جب یوم فطر آئے تو تاوقتیکہ اُس کی طرف سے صدقہ فطر نہ دے اس سے خدمت نہیں لے

سکتا۔ تیسرے یہ کہ غلام مولیٰ کے تابع ایسا ہی ہے جیسا کہ اور حیوانات وغیرہ اُن کی جانب
سے کوئی بھی صدقۂ فطر کو نہیں کہتا۔ اور جیسے نفقۂ غلام سے باعتبار استقلال کے بہت
بڑھا ہوا ہے اُس پر کوئی بھی صدقۂ فطر کو نہیں کہتا۔ حالانکہ قیاس کے موافق فقیر پر
بدرجۂ اولیٰ ہونا چاہیئے۔ "فعدل الناس" ظاہر یہ ہے کہ صحابہ مراد ہیں۔ مگر
شوافع کہتے ہیں کہ بعد کے لوگ مراد ہیں ہماس لئے کہ صحابہ اکثر ایک صاع نکالتے تھے۔
"جعل عمر نصف صاع حنطة" اس سے حضرت عمرؓ کا نصف
صاع مقرر فرمانا معلوم ہوگیا۔ پس آئندہ روایت میں حضرت معاویہؓ کا فرمانا "انی
اری ان ھذین" رائے محض نہیں بلکہ اُن کو روایات بھی معلوم ہوں گی۔ اور اُن
سے پہلے حضرت عمرؓ بھی مقرر فرما چکے تھے۔ باقی ابو سعیدؓ کو اگر مخالف بھی مان لیا جائے
تو غایت امر یہ ہوگا کہ انہوں نے حضرت معاویہؓ کا فتویٰ نہ مانا۔ مگر ان کا نہ ماننا مضر
نہیں جبکہ اور صحابہ نے اُس پر عمل کیا اور مان لیا۔ اور بہتر یہ ہے کہ اُن کو بھی مخالف نہ
کہا جائے۔ بلکہ انہوں نے تبرعاً ایسا کرنا اختیار کیا کہ جب اللہ تعالیٰ نے وسعت دی
ہے تو ہم بھی وسعت کرتے ہیں۔ اور حنطہ کا بھی ایک ہی صاع دیا کریں گے۔ جو زمانہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں دیتے تھے۔ "عطی[۲۳۲] کل اثنین" اس
روایت اور حضرت عمرؓ کے فتویٰ سے نصف صاع معلوم ہوا۔ اور ابن عباس کی آئندہ
روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ "باب[۲۳۳] کم یعطی الرجل الواحد
من الزکوٰۃ" ان صحابی کو بیت المال میں سے دوسرے قسم کے صدقات میں
سے دیا گیا۔ زکوٰۃ نہ دی گئی۔ دو سو درہم دینے کو مکروہ کہتے ہیں مگر زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔
ابن عباسؓ[۲۳۴] کو اُن کے والد نے اہل صدقہ کی قیمت دے کر بھیجا جو انہوں نے
بیت المال سے خریدے ہوں گے۔ چنانچہ دوسری روایت میں ہے کہ "یبدلها"
یعنی قیمت لے کر سائل فی المسجد[۲۳۵] کو دینا جب منع ہے کہ اس کے سوال سے لوگوں کی
نمازیں خلل پڑے۔ مطلقاً منع نہیں۔ "کتاب اللقطة[۲۳۶]" حدیث کے دو
معنی ہیں۔ ایک تو یہ کہ جب اُبیّ بن کعبؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا

تو آپ نے فرمایا کہ سال بھر تعریف کرو۔ سال بھر کے بعد اُبی رضؓ پھر آئے اور عرض کیا کہ کوئی نہیں ملتا۔ آپ نے فرمایا کہ ایک سال پھر کرو، علیٰ ہذا ایک سال کے بعد پھر آکر یہی عرض کیا۔ اور پھر آپ نے ایک سال کی تعریف کو فرمایا۔ اس طرح پر تین سال ہوتے ہیں۔ دوسرے معنی یہ ہیں کہ آپ نے اُبیؓ کو فرمایا کہ ایک سال تعریف کرو۔ انہوں نے دو تین ماہ کر کے عرض کیا کہ پتہ نہیں لگتا۔ آپ نے فرمایا کہ سال پورا کرو۔ انہوں نے دو تین ماہ تعریف کر کے پھر عرض کیا پھر آپ نے وہی فرمایا کہ ایک سال پورا کرو۔ اس صورت میں ایک ہی سال ہوگا۔ اور یہی عمدہ معنی ہیں کیونکہ تین سال تک تعریف کرنا کسی کا مذہب نہیں ۲۲۰"فاشتری به دقیقا" اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ حضرت علیؓ نے اُسی دینار کا آٹا خریدا تھا۔ دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کو آٹا مفت مل گیا۔ اور "رهن الدينار" سے معلوم ہوتا ہے کہ رہن رکھا۔ اصل واقعہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ اس دینار کو رہن رکھ کر آٹا لینا چاہتے تھے۔ یہودی نے ختن یعنی داماد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سمجھ کر اور معتبر جان کر بلا رہن آٹا دے دیا۔ اُنہوں نے جا کر وہ دینار لحام کو دیا کہ اس کو رکھ لو اور ایک درہم کا گوشت دے دو۔ دینار کو تُڑایا نہیں بلکہ ویسا ہی ایک حصہ مثلاً درہم کا گوشت خریدا۔ جب اس کا مالک آیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دینار واپس کرا لیا اور درہم اپنے ذمہ لے لیا۔ پس ترمذی کا وہ استدلال تو گیا کہ لقطہ کو صدقہ نہ کرنا چاہیئے بلکہ خود صرف کر لینا بلا تعریف جائز ہے۔ اب معلوم ہوا کہ "اکل منہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ" اور "اشتری بہا" سب مجازات ہیں۔ اور دراصل یہ قصہ تھا۔ ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دینار کی مالک ایک عورت تھی۔ اور دوسری روایت سے لڑکا معلوم ہوتا ہے۔ اس کی تطبیق یہ ہو سکتی ہے کہ لڑکے سے دینار گم ہو گیا۔ اُس کی والدہ یا اور کوئی عورت اس کے ساتھ تلاش کو نکلی اور آپ کے پاس آکر لڑکے نے کہا کہ میرا دینار گم ہو گیا ہے۔ شوافع جو کہتے ہیں کہ ہاشمی کو صدقہ لینا جائز ہے وہ بھی اُڑ گیا۔ کیونکہ وہ دینار رہن تھا۔ اب یہ کہ رہن رکھنا تو جائز نہ تھا مگر بوقت ضرورت جائز ہے۔ اور ایک یہ کہ تعریف

نہیں کی تھی۔ مگر واقع میں تعریف کی۔ کیونکہ جب بازار سے حضرت علیؓ اٹھا کر لائے تھے، تو ضرور وہاں تعریف کی ہوگی۔ جب ہی تو وہ حضرت علیؓ کے پاس آیا کیونکہ اس کو لوگوں نے کہا ہوگا کہ حضرت علیؓ تعریف کر رہے تھے۔ ورنہ اس کو کیا معلوم تھا کہ وہ لے گئے ہیں۔ باقی یہ کہ زیادہ تعریف کیوں نہ کی۔ اس کا سبب یہ تھا کہ حضرات حسنینؓ کو بھوک شدت سے تھی زیادہ تعریف میں دیر ہوتی۔

"لقطۃ الحاج"[۲۴۱] بعض نے اس کے یہ معنی لئے ہیں کہ لقطۂ حاج کو ہرگز نہ اٹھاؤ بلکہ اُسی جگہ پڑا رہنے دو کیونکہ جب حاج کو یاد آئے گا اُس جگہ سے اٹھا لے جائے گا ورنہ اُس کو پریشانی ہوگی۔ ادھر اس کو یہ دشوار ہی ہوگی کہ کہاں تعریف کرتا پھرے۔ لیکن یہ حکم اُسی حالت میں ہے کہ جب اندیشۂ تلف نہ ہو۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اٹھا لینا بہتر ہے۔ "واللہ اعلم"

کتاب الحج

"لا تسافر المرأۃ ثلثا"[۲۴۲] یعنی تنہا تین دن کا سفر کر سکتی ہے۔ احادیث اس بارے میں مختلف آتی ہیں۔ کسی میں ایک دن کا ہے اور کسی میں دو۔ صورتِ تطبیق یہ ہے کہ حلت میں تشکیک ہے یعنی عدمِ حلت کا کامل درجہ تین یوم ہے۔ اس سے کم دو اور پھر ایک اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ زکوٰۃ میں کہ کہیں آپ نے غنی کو لا یحل فرمایا اور کسی جگہ ذی مرۃ سوی کو وغیرہ وغیرہ۔

"لا ضرورۃ فی الاسلام" دونوں معنی بن سکتے ہیں یعنی باوجود استطاعت و رفعِ موانع کے حج سے رُک جانا اسلام کی بات نہیں۔ یا یہ کہ انقطاع عن النکاح خصلت اسلامی نہیں۔

"یردف مولاۃ لہ" یہ نہیں کہ آزاد شدہ ہی ہو۔ بلکہ مطلق امت اور جاریہ کو بھی مولاۃ کہتے ہیں۔

"من اراد الحج فلیتعجل" اس میں بین الائمہ اختلاف ہے کہ یہ امر کیسا ہے مگر اس پر سب متفق ہیں کہ اگر مؤخر کر دیا تو ادا ہی ہوگا اور اس پر بھی متفق ہیں کہ علی الفور کرنے میں زیادہ ثواب ہوگا۔ صرف کلام اس میں ہے کہ یہ تعجیل کیسی ہے۔ امام احمد صاحب کے نزدیک تو واجب ہے اور عند الامام مستحب ہے۔ بوقت موت ثمرۂ اختلاف یہ ظاہر ہوگا کہ امام احمدؒ کے نزدیک وہ شخص فاسق ہوگا۔ اور عند الامام نہیں۔ در اصل یہ نزاع لفظی ہے، قائلین وجوب وجوبیت عرضی لیتے ہیں۔ چونکہ احتمال ہے کہ تاخیر

کرنے میں موت آجائے۔ لہٰذا وجوب کے قائل ہو گئے۔ ورنہ فی نفسہ مستحب ہے اور قائلین استحباب باعتبار اصل لیتے ہیں" باب الکری" اس حدیث کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اگر کوئی شخص بغرض حج جاتا ہو اور یہ خیال بھی ہو کہ کوئی نفع بھی حاصل کرے تو اس صورت میں خواہ وہ حج فرض ہی کیوں نہ ہو ادا ہو جائے گا۔ دوسرے یہ کہ کوئی شخص اپنی سواری پر کسی کو کرایۃً سوار کر کے مکہ معظمہ لے گیا۔ اور اس کا قصد حج کا نہ تھا مگر چونکہ اپنی سواری کے ساتھ جانا ضروری تھا اس لئے اس کے ساتھ ہو لیا۔ جب میقات پر پہنچا تو اس نے بھی احرام باندھ لیا اس صورت میں اس کا حج بھی ادا ہو جائے گا۔ گو فرض ہی ہو" باب[۲۴۳] فی الصبی یحج" ثواب والدین کو ملے گا۔ باقی کسی قسم کا نفع اور برکت لڑکے کو بھی حاصل ہو گی۔ حج فرض سے کسی کے نزدیک کافی نہیں" باب الطیب[۲۴۴]" بعد غسل بوقت تیاری احرام لگائے۔ حلال ہونے کے لئے طواف زیارت سے پہلے لگائے۔ بعض کے نزدیک بعد کو لگانا چاہیے۔ مگر اول جمہور کا مذہب ہے" باب اھل بالحج" جو ابتداء میں مفرد کہتے ہیں ان کی یہ دلیل ہے اور جو ابتداء سے قارن کہتے ہیں وہ کہہ سکتے ہیں کہ اول اہلال بالحج کر کے پھر بالعمرہ کیا ہو گا اور یہ قارن کے لئے درست ہے۔ تقریر ترمذی ملاحظہ ہو" باب[۲۴۵] من بعث بھدیہ واقام" بعث ہدی سے جب تک خود روانہ نہ ہو جائے محرم نہ ہو گا تاوقتیکہ ہدی سے مل نہ جائے۔" وہو مذہب الامام" باب[۲۴۶] وقت الاحرام" وقت احرام میں ابن عباسؓ کی روایت نے تمام مختلف روایات کی تطبیق کر دی یہ روایت صرف ابوداؤد میں ہے" باب[۲۴۷] الاشتراط فی الحج" عند الامام معتبر نہیں۔ ابن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ شرطیں بندوں میں ہوا کرتی ہیں اللہ تعالیٰ سے نہیں۔ ابن عمرؓ نے جب فتنۂ حجاج کے زمانہ میں عمرہ کا ارادہ کیا اور لوگوں نے منع کیا تو فرمایا کہ اگر کوئی قصہ پیش آیا تو حلال ہو جائیں گے۔ یہاں سے شرط کرنے کی ضرورت نہ سمجھی بلکہ جہاں موقع اور ضرورت ہو حلال ہو سکتا ہے۔ اس روایت سے حصر بالمرض بھی ثابت ہوا۔ اس کے علاوہ" من کسر او عرج"

فقد حل" بھی روایت میں ہے۔" فانظر الی تقریر المسلم" "فلما کان بذی الحلیفة" اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ قصہ ذی الحلیفہ کا ہے۔ محققین شوافع وغیرہ کہتے ہیں کہ یہ قصہ مکہ میں ہوا تھا حالانکہ الفاظ حدیث میں صاف موجود ہے۔ اور اصل نزاع اس بارے میں ہے کہ اوّل آپ قارن تھے یا مُفرِد۔ شوافع کہتے ہیں کہ آپ مفرد تھے بعد کو قارن ہو گئے اور اسی وجہ سے اس کو مکہ کا قصہ کہتے ہیں۔ ورنہ اُن کے مسلک کے خلاف ہوگا اور حنفیہ کہتے ہیں کہ آپ اوّل ہی سے قارن تھے۔ چنانچہ حدیث ہٰذا سے صاف معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ حضرت عائشہ رض روایت کرتی ہیں۔ "واما انا فاہل بالحج فان معی الھدی" اب بغور ملاحظہ فرمائیے کہ ان تمام روایات سے آپ کا قارن ہونا معلوم ہوتا ہے یا مُفرِد ہونا؟ ایک آدھ حدیث کے ظاہری الفاظ دیکھ کر اس قدر جم جانا یہ شوافع کی بے انصافی نہیں تو اور کیا ہے؟ "ولم یکن ھدی" یعنی ہدیِ شکر واجب نہ ہوئی کیونکہ دونوں افعال کو ایک احرام اور ایک سفر سے ادا نہ کر سکیں۔ شوافع کہتے ہیں کہ "ثم لم یکن ہدی" یعنی ہدیِ جنایت نہ تھی۔ "وہو بعید جدًّا" "واھل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحج" تین قسم کے احرام کی تفصیل کر کے عائشہ رض آپ کو مفرد بالحج میں داخل کرتی ہیں۔ حنفیہ اور محققین شوافع کا بھی یہی قول ہے کہ آپ پہلے مفرد تھے بعد کو قارن ہوئے دوسری یہاں کچھ تاویل بھی نہیں ہو سکتی۔ تو پہلی روایت میں جو لاہللت بعمرۃ تھا اُس کے معنی یہ کہیں گے کہ آپ نے فرمایا کہ میں عمرہ کر لیتا یہ قید نہ لگائی جائے کہ صرف عمرہ کرتا جس سے وہاں قران معلوم ہو۔ ایسے ہی اہل بالحج کے یہ معنی ہوں گے کہ صرف حج کا احرام باندھتا ہوں۔ حنفیہ اور محققین شوافع کی طرز پر یہ معنی ہوں گے ورنہ تحقیق یہ ہے کہ وہاں لاہللت بعمرۃ کے یہ معنی ہیں کہ صرف عمرہ ہی کا احرام باندھ لیتا اور اُہِلّ بالحج کے یہ معنی ہیں کہ عمرہ کے ساتھ حج بھی ادا کرتا ہوں۔ کما حررناہ فی الروایۃ السابقۃ" "من کان معہ ھدی فلیہل بالحج مع العمرۃ" جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھی ہدی تھی۔ آپ نے حج مع العمرۃ یعنی قران کیا۔

لہ جس سے وہاں تمتع معلوم ہو [illegible]

"الذین کانوا جمعوا الحج والعمرة فانما طافوا طوافا واحدا" ابتدار حج سے انتہار حج تک ایک طواف کا تو کوئی بھی قائل نہیں، تو طواف میں کوئی قید اور تخصیص قائم کی جائے۔ اور جب اور لوگ قید لگائیں گے تو ہمارا مطلب بھی نکل آئے گا۔ "اترجع صواحبی بحج وعمرة" اس سے بصراحۃ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا عمرہ ادا نہیں ہوا تھا۔ اس لئے اپنے آپ کو دوسروں سے کم سمجھ کر ان کو صدمہ ہوا اور آپ سے عرض کیا۔ حالانکہ پہلے عرض کر چکی تھیں اور آپ نے وعدہ بھی فرما لیا تھا مگر شوق کی وجہ سے آپ سے بار بار کہتی تھیں۔ "فلما قدمنا تطوفنا بالبیت فامر الخ" اس سے ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ سے چل کر مکہ تک بھی خیال تھا کہ حج کریں گے مکہ میں آکر آپ کے اعلان سے خیال بدل گیا اور فسخ الی العمرة کر دیا چنانچہ بعض علماء اس کے قائل ہیں کہ مکہ تک آپ اور سب لوگ مفرد تھے اور صرف حج کی نیت تھی کیونکہ ظاہر الفاظ "فلما قدمنا فامر" وغیرہ ہیں۔ لیکن جب دوسری روایت کو ملاتے ہیں تو معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ حال اور خیال صرف خروج من المدینہ کے وقت تھا۔ کیونکہ حضرت عائشہؓ نے خود فرمایا کہ ذوالحلیفہ پہ آپ نے احرام بالعمرة کا حکم فرمایا اور لوگوں کو تامل ہوا تو "لو استقبلت من امری" فرمایا تو کوئی مفرد تھا یعنی محرم بالحج وحدہ اور کوئی محرم بالحج والعمرة اور کوئی محرم بالعمرة اور تینؓ ان میں تھے جنہوں نے احرام بالعمرة کیا تھا تو "لانری الا الحج" ابتدائی سفر کا اور خروج من المدینہ کا حال ہے۔ ذوالحلیفہ پر آپ کے فرمانے سے لوگوں کا خیال بدل گیا تھا۔ البتہ بعض لوگوں کو خبر نہیں ہوئی لیکن حضرت عائشہؓ کو بالیقین معلوم ہو گیا تھا جبھی تو انہوں نے عمرہ کا احرام باندھا تھا۔ "فلما قدمنا تطوفنا بالبیت فامر" یعنی مکرر امر فرمایا ورنہ ایک مرتبہ تو ذوالحلیفہ میں امر فرما چکے تھے۔ چونکہ مجمع کثیر تھا۔ لہٰذا ایک حکم کو متعدد مرتبہ فرمانے کی نوبت آئی۔ "اقبلنا مهلین بالحج مفردا" یہ جابرؓ کی روایت ہے۔ یہ اپنا حال بیان کرتے ہیں کہ ہم مفرد بالحج تھے۔ جب کہ مکہ آکر طواف وسعی کر لیا۔ تب آپ نے نقض حج کا حکم فرمایا۔ جابرؓ کو ذوالحلیفہ پر آپ کے ارشاد کی خبر نہ تھی ورنہ اب تک مفرد بالحج نہ رہتے بلکہ

ؔ غالباً مقصد یہ ہے کہ مفرد، متمتع، قارن تینوں ہی نے اخیر میں آپ کے ارشاد پر "عمرہ" کر کے حلال ہو گئے ای ممن لم یکن معہ ہدیٌ واللہ اعلم - ۱۲ - محمد طاہر رحیمی

احرام بالعمرۃ کرتے۔ یا باوجود اطلاع کے نہ کیا ہو۔ غرض اُس وقت لوگ مفرد تھے۔ اب جب حج کا طواف وسعی کر لیا تو آپ نے فرمایا کہ حلال ہو جاؤ۔ اور عمرہ کرو۔ جابرؓ چونکہ طواف قدوم اور سعی محض بہ نیت حج کر چکے تھے لہٰذا اُس میں عمرہ کا احتمال نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ عمرہ کا احرام باندھو۔ جابرؓ ہی کو زیادہ تامل تھا اور "نقطر" وغیرہ الفاظ فرمائے۔ بالآخر آپ کے ارشاد سے یوم ترویہ میں احرام باندھا۔ پھر آپ حضرت عائشہؓ کے پاس تشریف لے گئے تو ان کو روتا ہوا پایا۔ آپ نے فرمایا کہ غسل کر کے اہلال بالحج کرو۔ پھر جب یہ طاہر ہوئیں تو طواف بیت و صفا مروہ کیا۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ "اجد فی نفسی انی لم اطف بالبیت حین حججت" یعنی جب میں نے حج کا ارادہ کیا تھا اور عذر کے سبب سے طواف بالبیت نہ کر سکی۔ دیکھئے یہاں "حججت" کے معنی سب ارادۂ حج کے لیتے ہیں۔ بوجہ قرائن کے معنی حقیقی متروک ہیں۔ مطلب حضرت عائشہؓ کا یہ تھا کہ میرا عمرہ نہیں ہوا ان کو اپنے عمرہ کا بہت فکر ہوا اس وجہ سے چند مرتبہ ذکر کرنا تو روایات میں موجود ہے اور واقع میں معلوم نہیں کتنی بار کہا ہو گا۔ ایک دفعہ سَرِف میں عرض کیا پھر مکہ میں حج سے پہلے پھر حج کے بعد آپ نے اوّل ہی مرتبہ اقرار فرما لیا تھا کہ "عسی اللہ ان یرزقکہا" بلکہ روایات میں یہاں تک صاف آگیا ہے کہ آپ نے فرما دیا تھا کہ اپنے بھائی عبدالرحمٰن کے ساتھ جا کر آنا اور فی الحقیقت اس فرمانے کا اور "عسی اللہ الخ" فرمانے کا ایک ہی مطلب تھا "عسی اللہ الخ" فرمانے میں فہیم سب کچھ سمجھ سکتا تھا۔ "اھللنا بالحج خالصا لا یخالطہ شیئ" بہت ہی وضاحت سے بیان کر دیا کہ حج کے سوا اور کسی چیز کا شائبہ بھی نہ تھا۔ پھر عمرہ کا احتمال بھی نہیں ہو سکتا۔ پھر فرماتے ہیں "فطفنا وسعینا ثم امرنا" یہ بہت ہی صاف ہے کہ طواف اور سعی کے بعد فرمایا "متعتنا ہذہ لعامنا ہذا ام للابد" اصطلاحی ہم سے نہ کہ فسخ حج الی العمرۃ کیونکہ وہ خاص اُسی سال کے لئے تھا اور للابد آپ کا فرمانا شرع اصطلاحی کے لئے ہے۔ "فلما طافوا بالبیت" اس روایت میں حضرت جابرؓ "فلما" کہہ کر بیان کرتے ہیں۔ اس سے بخوبی معلوم ہوتا ہے کہ طواف و سعی کے بعد ان کو فسخ حج کا حکم ہوا۔ "اجعلوھا عمرۃ" کے صاف معنی وہی ہیں

جو جابرؓ کی پہلی روایت میں "ان یحل منا من لم یکن معہ ہدی" کے تھے۔ اس روایت میں قابل غور و توجہ یہ امر ہے کہ فرماتے ہیں "فلما کان یوم الترویۃ اہلوا بالحج" ظاہر ہے کہ یہ لوگ حلال ہو کر پھر محرم ہوئے متمتع تھے قارن ہو نہیں سکتے۔ اب حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ "ولم یطوفوا بین الصفا والمروۃ" اس سے متمتعین کے لئے ایک سعی ثابت ہوتی ہے۔ حالانکہ یہ سب کے خلاف ہے۔ شوافع اس کے معنی اور توجیہ بیان فرمائیں۔ دربارۂ قران ہم "طافوا طوافا واحدا" کے معنی بیان کر دیں گے۔ جابرؓ کی دوسری روایت کے سیاق و قرائن سے معلوم ہوتا تھا کہ متمتعین کا حال بیان کرتے ہیں لیکن خیر وہاں تو شوافع نے قارنین پر عمل کر کے حضرت جابرؓ کو خارج مان کر معنی بتلا دیئے تھے اور حنفیہ پر الزام قائم کر دیا تھا کہ دیکھو قارنین پر ایک طواف ثابت ہوتا ہے۔ لیکن اس روایت سے معلوم ہو گیا کہ جابرؓ وہاں بھی متمتعین کا حال بیان کرتے ہیں اور ان کی روایت سے ہر جگہ متمتعین کے لئے ایک طواف و سعی ثابت ہوتا ہے۔ اگر اس کے معنی نہ بن سکیں اور تاویل نہ ہو سکے تو حنفیہ کا کچھ نقصان نہیں۔ اگر مشکل ہے تو شوافع کو ہے جن کا دارو مدار اُن کی اور ابن عمرؓ اور عائشہؓ کی روایت پر ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ دوسری سعی کی اُن کو خبر نہ ہوئی اور اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مخفی رہنا اور خبر نہ ہونا کچھ بعید نہیں۔ اُن کو خود اپنے متعلق مسئلہ معلوم ہوا اور دوسروں کی سعی مخفی رہی۔ تو حنفیہ کو کیا اندیشہ ہے کہ وہ کہیں کہ ابن عمرؓ و عائشہؓ کو قارنین کا حال مخفی رہا کیونکہ یہ لوگ خود متمتع تھے اور قارن بہت کم لوگ تھے۔ حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کو پوری خبر ہوئی اور زیادہ معلوم ہوا تو انہوں نے قارنین کے دو طواف بیان کئے۔ اور حضرت علیؓ تو خود بھی قارن تھے۔ "ہذا عمرۃ استمتعنا" کہا۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے عمرہ کیا۔ "اذا اهل الرجل بالحج فقد حل وهي عمرة" یعنی پہلے طواف و سعی عمرہ ہو گی۔ ابن عباسؓ فسخ حج الی العمرۃ کو جائز فرماتے ہیں۔ "ینہی[۲۵۰] عن العمرۃ قبل الحج" یعنی احرام حج باندھ کر عمرہ کر لینے کو اور حج کے مؤخر کرنے کو منع فرماتے۔ یعنی فسخ حج الی العمرۃ کو نہ یہ کہ قران و تمتع کو منع فرماتے جو ہوا۔

مطلب لیتے ہیں وہ حدیث کی تضعیف کرتے ہیں۔ چنانچہ خطابی اس حدیث کو ضعیف کہتے ہیں۔ لیکن فسخ حج الی العمرۃ لے کر پھر کسی تاویل کی ضرورت نہیں رہتی۔ "نھی ان یقرن بین الحج والعمرۃ" شوافع نے روایت میں یہ نقص نکالا کہ امیر معاویہؓ سب کے خلاف فرماتے ہیں اور اگر روایت کو تسلیم کر لیا جائے تو نہی استحباب پر حمل کرتے ہیں۔ مگر ہم یہاں بھی وہی کہتے ہیں کہ مراد فسخ حج الی العمرۃ ہے۔ کیونکہ پورا قران بین الحج والعمرۃ اسی میں ہوتا ہے۔ قران اصطلاحی نہیں۔ "لبیك عمرۃ وحجا" یہ سوائے قران کے کچھ نہیں بن سکتا۔ نہ تمتع نہ افراد۔ اگرچہ متمتع بالھدی ہو مگر جمع الحج والعمرۃ تلبیہ میں کسی طرح نہیں کر سکتا۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ کسی وقت قارن اور کسی وقت مفرد تھے۔ "ثم اھل بحج وعمرۃ" یہ بیداء وہی ہے جس کو بعض نے ابتداء اہلال کہا ہے اور اگر ذوالحلیفہ کو ابتداء اہلال کی جگہ کہیں تو بھی اس سے زیادہ نہیں کہہ سکتے کہ آپ ذوالحلیفہ سے بیداء تک مفرد رہے اور پھر قارن ہو گئے۔ جس روایت میں افراد بالحج ہے اس کی یہ تاویل ہوگی کہ انہوں نے صرف تلبیہ بالحج سنا ہوگا دوسرا نہیں سنا۔ قارن ہر طور سے تلبیہ کہہ سکتا ہے متمتع ہر طور سے نہیں کہہ سکتا۔ یہ کہیں نہیں کہ آپ نے فرمایا ہو کہ میں مفرد ہوں بخلاف قران کے۔ "وانی قرنت" صاف ارشاد فرمایا ہے۔ "کما ہو فی ابی داؤد" "سقت وقرنت" حضرت علیؓ کی روایت بھی صاف قران پر دال ہے۔ "فی ۲۵۱ ھذا الوادی وقال عمرۃ فی حجۃ" اور بعض روایات میں "قل حجۃ فی عمرۃ" ہے یہ وادی عقیق کا قصہ ہے اس سے بھی آپ کا قارن ہونا ثابت ہوتا ہے۔ "قصرت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بحجتہ" عمرہ میں مروہ پر قصر ہو سکتا ہے۔ مگر اس وقت حضرت معاویہؓ مشرف باسلام نہیں ہوئے تھے۔ یہ فتح مکہ میں اسلام لائے ہیں اور حج میں مروہ پر قصر نہیں ہو سکتا کہ "قصرت اور رائیت" کے شک میں سے "رائیت" کو مان لیا جاتا۔ کیونکہ دوسرے کے معنی نہیں بن سکتے۔ لیکن جس روایت میں "بحجتہ" آ گیا ہے وہاں یہ بھی نہیں ہو سکتا۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ حج سے مراد حج اصغر یعنی عمرہ لیا جائے۔ بعض نے کہا ہے کہ عمرۂ جعرانہ مراد

ـہ یعنی "قصرت" والی روایت تو کسی صورت بھی صحیح نہیں ہو سکتی اگرچہ بالفرض بصورت حج، مروہ پر بھی قصر درست ہوتا۔ البتہ "رائیت" والی روایت اس صورت میں صحیح ہو سکتی تھی مگر چونکہ فی الواقع یہ صورت درست نہیں اس لئے یہ روایت بھی صحیح نہ ہو

ہے لیکن وہ رات کو ہوا ہے آپ رات کو اُٹھ کر طواف وسعی کر آئے بہت کم لوگ آپ کے ساتھ تھے۔ معاویہؓ کا ان میں ذکر نہیں۔ "ساق معه الهدی واهل بعمرة ثم بحج" یہ صرف متمتع پر صادق آتا ہے۔ افراد کا احتمال نہیں قران پر بھی صادق آسکتا ہے۔ ابن عمرؓ ہی کی یہ روایت ہے اور انہیں سے روایت افراد کی بھی ہے تو یہاں قائلین بالقران تو کہہ سکتے ہیں کہ "اہل بالعمرۃ ثم بالحج" یعنی اول عمرہ کا تلبیہ پڑھا پھر حج کا اور مراد احرام بالحج والعمرۃ نہ ہو۔ طحاوی نے کہہ دیا ہے کہ تینوں تعبیر آپ کے قران میں ہوئے مفرد بھی رہے اور قارن بھی اور معتمر بھی۔ پھر فرماتے ہیں کہ "طاف بالصفا والمروۃ سبعۃ اشواط ولم یحلل حتی قضٰی حجه ونحر هدیه یوم النحر" اس سے بھی قران معلوم ہوا۔ "لم یکن ذٰلک الا للرکب الذین کانوا معه صلی اللہ علیہ وسلم" اس سے فسخ حج الی العمرۃ کی خصوصیت معلوم ہوگئی۔ اور ان لوگوں کے ساتھ خاص تھا جو اس سال آپ کے ساتھ تھے اس کے بعد جائز نہیں رہا۔ "باب الرجل یحج عن غیره" "قال حج عن نفسک ثم حج عن شبرمة" یہ سب مانتے ہیں کہ یہ چاہئے کہ پہلے اپنا ادا کرے بعدہ دوسرے کی جانب سے۔ گفتگو اس میں ہے کہ اگر خلاف کیا اور نامناسب کر لیا تو اب حج دوسرے کی طرف سے ادا ہوا یا نہیں۔ "باب[۲۵۳] ما یلبس" اگر بعد احرام پہنا تو صدقہ واجب ہوگا لیکن اگر پہنے ہوئے محرم ہو گیا تو اب کیا کرے۔ بعض کہتے ہیں کہ معمولی طریقے سے جلد نکال دینے۔ بعض کہتے ہیں کہ پھاڑ کر نکالے۔ "فامره ان ینزعها" ان کو آپ نے امر بالفدیہ نہیں فرمایا۔ لیکن اب سب کے نزدیک واجب ہے۔ "لا تلبس القفازین" اور جتنے لباس سے منع فرمایا ہے سب میں اتفاق ہے لیکن قفازین میں حنفیہ خلاف کرتے ہیں اور نہی کو استحباب پر حمل کرتے ہیں اور قیاس بھی اس کا مقتضی ہے۔ [۲۵۴] "الخف لمن لا یجد النعلین" وہی مطلب ہے جو ابن عمرؓ کی روایت میں تھا کہ خف کو قطع کر کے پہنو۔ بعض لوگ صرف اسی روایت ابن عباسؓ کی وجہ سے کہتے ہیں کہ بلا قطع جائز ہے۔ رہا سراویل وہ بھی عند الحنفیہ تہبند بنا کر پہنے اور لوگ ویسے بھی کہتے

ہیں، بابُ المحرم یتزوج "شوافع وغیرہ کے موافق تین صاحبوں کی روایتیں ہیں۔ یزید ابن الاصمؓ، ابو موسیٰؓ، حضرت میمونہؓ، اور حنفیہ کے موافق صرف ابن عباسؓ کی روایت ہے۔ لیکن باعتبار سند وراوی یہ ایک سب پر غالب ہے۔ چنانچہ بخاری جس جگہ لائے ہیں یہی روایت لائے ہیں اور کسی روایت کو نہیں لائے۔ "لا ینکح ولا ینکح" امام صاحب کے مخالف نہیں بلکہ استحباباً فرمایا گیا ہے کہ بحالت احرام یہ امور مناسب نہیں وہ چار دن بعد پھر کرلینا۔ چنانچہ "لا یخطب" شوافع بھی کہتے ہیں "ونحن حلالان" کی یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ دونوں حل میں تھے یا تزوجنی سے مراد بنا لی جائے جو روایات کہ امام شافعی کی مستدل ہیں وہ امام صاحب کو مضر نہیں۔ گو امام صاحب کا مستدل نہ بن سکے بخلاف مستدلات حنفیہ کے کہ وہ شوافع کو مضر ہیں۔ آپ کے نکاح کا سرف میں ہونا مسلّم ہے اور حضرت میمونہؓ کا نکاح و بنا و وفات سب سرف ہی میں واقع ہوئے۔ گو راوی کی تعجب سے بیان کرتے ہیں اور تعجب جب ہی ہوگا جبکہ مختلف دفعات کے قیام سرف میں یہ واقعات ہوئے ہوں۔ ورنہ ایک جگہ کے اقامت طویل میں بہت سے واقعات ہو جانا قابل تعجب نہیں۔ اور یہ تعدد واقعات جب ہوگا کہ حج کو جاتے وقت حالت احرام میں نکاح ہوا کیونکہ سرف مکہ سے بہت قریب داخل مواقیت ہے) اور واپسی میں بنا ہو۔ یہ بحث تقریر ترمذی میں ذرا تفصیل سے لکھی گئی ہے " وھم ابن عباس فی تزویج میمونۃؓ "جب سعید بن المسیب نے ابن عباسؓ کی روایت میں باوجود صحت وقوت روایت کے وہم بتلا دیا تو ہم دوسری روایت میں بآسانی وہم کہہ سکتے ہیں جو ہر طرح اس روایت سے درجہ میں کم ہے۔

" بابُ لحم الصید للمحرم " عضو صید آپ نے قبول نہ کیا یا اس لئے کہ زندہ رہا ہو گا یعنی قبل از ذبح آپ کے لئے عضو خاص معین کر کے آپ سے عرض کیا ہو گا۔ یا اس لئے کہ آئندہ لوگ شکار پر جری نہ ہو جائیں پیش بندی فرمادی "یصاد لکم" یعنی تمہاری دلالۃ یا اشارہ سے شکار کیا جائے۔ اور اگر "لکم" کو بمعنیٰ "لاجلکم" لیا جائے

تو استحباب پر محمول ہوگا۔ یعنی عند الحنفیہ ابو قتادہؓ کے واقعہ سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ کہ
"صید لکم" سے دلالت یا اشارہ مراد ہے۔ ورنہ ابو قتادہؓ کی نیت تو ضرور یہی ہوگی کہ
اصحاب کو بھی کھلائیں گے۔ یہ نہ تھا کہ حمار وحشی تنہا کھالیں گے۔ علاوہ ازیں آپ نے
بھی پوچھا "ہل اشرتم ہل دللتم" یہ نہیں فرمایا کہ "ہل لاجلکم" **باب الجراد للمحرم**"
عند الامام کھانا جائز ہے مگر فدیہ لگے گا۔ "الجراد من صید البحر" جو آپ نے "لا یفلح ہذا" کے
مقابلہ میں فرمایا تو اگر ہذا سے ان کا مقصود اکل ہو تو حاصل یہ ہوگا کہ نہیں کھانے میں کوئی حرج
نہیں کیونکہ یہ تو من البحر ہے۔ اور کھانے کو منع بھی ناجائز نہیں کہتے۔ اور اگر یہ مطلب تھا
کہ شکار کرنا درست نہیں تو سب کے خلاف ہوگا۔ لیکن ابو داؤد نے سردو روایت کی
تضعیف کردی ہے۔ عند الجمہور کھانا بھی جائز ہے اور فدیہ بھی نہیں۔ لیکن مستدل امام
"تمرۃ خیر من جرادۃ" ہے جو حضرت عمرؓ کا فتویٰ ہے جس سے وجوب ثابت ہے۔

باب الاحصار "من کسر او عرج فقد حل" یہ احصار بالمرض میں حجت حنفیہ ہے۔
تیسری روایت کی تمام باتیں حنفیہ کے موافق ہیں۔ ۲۵۸ **باب فی الرمل** "الرمل لیس
بسنۃ" یعنی سنت اصلیہ نہیں۔ چنانچہ حنفیہ بھی سنن کے دو قسم بیان کرتے ہیں ایک ۲۵۹
سنن ہدی دوسرے سنن زوائد۔ رمل عند الجمہور سر چہار جانب ہے۔ عند البعض صرف
تین جانب۔ **باب طواف القارن** "لم یطف ۲۶۰ ولا اصحابہ الا طوافا واحدا"
شوافع نے یہاں اصحاب سے مراد قارنین لے کر حضرت جابرؓ کی روایت کو اپنا مستدل
بنایا لیکن ان کی روایت پہلے چونکہ مفصل آچکی ہے جس سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ یہ
متمتعین کا حال بیان کرتے ہیں تو اب کوئی روایت حضرت جابرؓ کی طواف واحد کے
بارہ میں شوافع کی حجت نہیں بن سکتی بلکہ الٹا نہیں پہ الزام عائد ہوگا کہ متمتعین کے لئے
بھی ایک ہی طواف ثابت ہوتا ہے اگر شوافع اس روایت کو ترک کریں جب
بھی ہم کو مضر نہیں۔ ان کا استدلال تو گیا اور اگر نہ چھوڑیں تو معنی بیان کریں۔ اکثر مجمل
روایت سے یہ لوگ کام نکالا کرتے ہیں۔ ابن عمرؓ و حضرت عائشہؓ و جابرؓ کی روایت
ان کی حجت نہیں۔ ان میں جابرؓ کی روایت تو مستدل بن نہیں سکتی۔ "لما مر" "لم

یطوفوا حتیٰ رموا الجمرۃ" یہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں جابرؓ کی روایت کے موافق تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک طواف کر کے پھر طواف نہیں کیا حتیٰ کہ رمی جمار بھی ہوگئی۔ یعنی ایک طواف سے زیادہ کیا ہی نہیں اور عائشہؓ کے موافق عمدہ معنی یہ ہیں کہ طواف للحج نہیں کیا یہاں تک کہ رمی جمرہ کی۔ اس کے بعد طواف للحج کیا اور شوافع کے مناسب یہ معنی ہیں کہ ایسا طواف جو حج اور عمرہ دونوں کے لئے متداخل ہو، نہیں کیا مگر رمی جمرہ کے بعد ادا کیا۔ "طوافک لحجتک وعمرتک" عائشہؓ کی دو روایتیں در بارۂ عمرہ آتی ہیں۔ ایک تو "ثم طافوا ثم حلوا" دوسرے "قد حللت من حجتک" اور تیسرے "یکفیک لحجتک وعمرتک" اور سب میں صریح یہی ہے۔ اس بارہ میں روایات حنفیہ کے موافق زیادہ ہیں اور کثیر بھی ہیں اور باعتبار سند بھی قوی ہیں کیونکہ شیخین کی متفق علیہ ہیں اس روایت کو صرف مسلم نے لیا ہے اور "حللت من عمرتک" یہی بلا تکلف حنفیہ کے موافق ہے، امام طحاوی نے ان روایات کا یہی جواب دیا ہے کہ اس روایت کے صحیح لفظ یہ ہیں "طوافک للحج یسعک للحج والعمرۃ"۔ اور چونکہ یہ کسی کے مذہب کے موافق نہیں لہٰذا یہ روایت متروک بالاجماع ہوگئی۔ اور اب "یکفیک لحجتک وعمرتک" روایت بالمعنی ہوئی اور بہتر یہ ہے کہ دیکھا جائے کہ آپ نے کس بات کے جواب میں یہ فرمایا کیونکہ اکثر مواضع میں محل اور موقع کلام بدلنے سے مطلب میں بہت فرق آجاتا ہے۔ تو اس جگہ عائشہؓ کو اول یہ شبہ تھا کہ یہ حج ہی جاتا رہے گا۔ چنانچہ فرماتی ہیں کہ اگر میں جانتی تو اس سال حج ہی کو نہ آتی۔ جب اس سے تسلی ہوئی تو فوت عمرہ کا خدشہ رہا۔ لیکن جب یہ رنج بھی جاتا رہا تو اب ثواب کی کمی کا رنج رہا کہ عمرہ تو ہوگیا مگر آپ کی طرح ادا نہ کر سکی لہٰذا ثواب کم ہوا۔ اس شبہ کے ازالہ کے لئے آپ فرماتے ہیں کہ تمہارا تو ایک ہی طواف حج و عمرہ کے برابر ثواب رکھتا ہے۔ چنانچہ دوسری روایت میں "انما ھی بقدر نفقتک او نصبک" وارد ہے۔ یعنی چونکہ مشقت بہت اٹھائی اس لئے ثواب زیادہ ہوگا۔ مسلم اور بخاری کی تقریر بہ تفصیل درج ہے۔ کسی نے شوال میں کہا اور کسی نے ذیقعدہ میں اس میں کوئی تعارض نہیں۔ آپ تشریف تو شوال میں لے گئے اور ابتداء عمرہ ذیقعدہ میں ہوا۔ "باب" ، ابوداؤد کے ترجمۃ الباب سے بھی حضرت

عائشہ رضؓ کے قصہ سے حنفیہ کی پوری تائید ہوتی ہے ۔ حدیث عائشہؓ میں ہے جو امر حنفیہ کہتے ہیں
کہ عمرہ نقض کرکے حج کرے اور پھر عمرہ قضا کرے ۔ وہی اس حدیث سے ابو داؤد ثابت
کرتے ہیں ۔ شوافع نے اس قصہ میں جو مسلک اختیار کیا ہے وہ روایات کے خلاف
ہے " باب ۲۷۵ الافاضة فی الحج " فاذا امسیتم قبل ان تطوفوا بهذا
البیت صرتم حرماً " جمہور کہتے ہیں کہ یہ تشدداً فرمایا گیا ہے پھر محرم نہیں بن جاتا حنفیہ
بھی یہی کہتے ہیں ۔ اور پہلی روایت میں بھی آگیا ہے ۔ بعض ظاہر حدیث پر ہیں " باب ۲۷۶
فی مكة " والناس یمرون بین یدیه ولیس بینهما سترة " اصل میں اجازت برائے
طوافین ہے مگر اب کوئی نہیں پوچھتا خواہ طواف ہو یا غیر طواف کوئی صاف بات نہیں
فرمائی " باب فی تحریم مكة " " المنیٰ مناخ من سبق " اس کو
اثبات حرم کے لئے لائے ہیں ۔ یعنی منیٰ چونکہ حرم ہے اور منیٰ میں کسی کی خصوصیت
نہیں تو حرم میں بھی کسی کا حق اور خصوصیت نہ ہوگی ۔ اس سے مکہ کی عدم توریث ثابت
ہوئی وہو مذہب الامام خلافاً للشوافع وغیرہم " باب ۲۷۷ فی تحریم المدینة "
صریح دلیل ہے کیونکہ مکہ میں یہ بھی جائز نہیں ۔ اور مسجد نبوی ؐ کے لئے درخت وغیرہ کا
کاٹا جانا اور " یا اباعمیر ما فعل النغیر " کی روایت بھی اسی کی مؤید ہے ۔ دیگر حضرات ان
سب کی تاویل کرتے ہیں ۔ سلب ثوب وغیرہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ جزاء اور فدیہ
نہیں آتا بلکہ سیاسةً وتہدیداً حکم ہے ۔ جس شخص کو آپ نے منع فرمایا ہے اور
سلب ثیاب کے لئے وہ بلا ضرورت شکار کرتا رہا ہوگا ۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کی غرض اس قسم کی تہدید سے یہ تھی کہ مدینہ ہر جانب سے آباد و سرسبز
رہے ۔ مگر اہانت و نقض حرمت مدینہ کرے تو حرام ہے " كتاب النكاح " ۲۷۹
" باب ۲۸۰ فی قوله تعالیٰ الزانی لا ینكح الا زانیة " یعنی جس
وقت اس میں یہ صفت موجود ہو تو علاوہ خلاف غیرت ہونے کے خلاف شرع بھی
ہے " باب ۲۸۱ فی رضاعة الكبیر " " باب من حرم به " حرمت رضاعت
بعد ایام رضاع یہ حضرت سہلہؓ کی خصوصیت ہے عند الجمہور اس سے یہ بھی معلوم ہو

گیا کہ ایسے مواقع میں خصوصیت کی جانب جانا اولیٰ ہے۔ اور بعض لوگ تعمیم حکم کے قائل ہیں۔ مگر ازواج نے اس کو نہیں مانا۔ اور جب حدیث خصوصیت ہی کی ٹھہری تو پھر اس تاویل کی بھی ضرورت نہیں کہ دودھ نکال کر پلایا ہوگا۔ سہلہؓ نے خود عرض کیا تھا کہ "ہو رجل" آپ نے فرمایا کہ ہاں معلوم ہے۔ احوط یہ ہے کہ اس قسم کے حرام بالرضاعة سے نکاح نہ کرے کیونکہ موافق مذہب عائشہؓ حرمت ثابت ہے البتہ اگر کوئی پینے پلانے کا ارادہ کرے تو ممانعت چاہیئے" باب ۲۸۳ فی نکاح المتعة"۔ غزوۂ اوطاس اور فتح مکہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ایک ہی سفر میں ہوا ہے لہٰذا التعارض نہیں کہ اس میں ہوا حرام یا اوطاس میں۔ عند الجمہور دو دفعہ نسخ ہوا اور عند المحققین صرف ایک مرتبہ" باب فی الشغار" شغار میں موافق قواعد شوافع تو بدرجہ اولیٰ منعقد ہونا چاہیئے مگر وہ اس میں انعقاد ہی کے قائل نہیں حالانکہ نکاح بلا ذکر مہر اور نکاح علی المیتة سے بھی سب کے نزدیک منعقد ہو جاتا ہے اور مہر واجب ہوتا ہے۔ جب ذریعہ مال کو وہ مہر بنانا جائز کہتے ہیں۔ پھر نکاح بھی تو ذریعۂ مال ہے یہ بھی مہر ہو جانا چاہیئے لیکن انہیں اصول اور قواعد کا ہر جگہ لحاظ رکھنا بہت مشکل ہے۔

"باب فی التحلیل" نکاح منعقد ہو جاتا ہے خلافاً لبعضہم" باب ۲۸۵ اذا انکح الولیان فھی للاول الخ" جب دونوں مساوی درجہ کے ہوں ورنہ اقرب کو ابعد پر ترجیح ہوگی" باب ۲۸۵ فی الاستیمار" "ولا البکر الا باذنہا" معلوم ہوا کہ باکرہ بالغہ پر اجبار نہیں" باب ۲۹۱ فی الرجل یشترط لھا دارھا" عند البعض یہی ہے کہ زوج پر یہ شرط لازم ہوگی۔ عند الامام لازم نہیں" احق الشروط ان توفوا" سے لزوم ثابت نہیں کیونکہ احقیت سے لزوم نہیں نکلتا" باب ۲۹۳ فی وطی السبایا" "اذا انقضت عدتہن" یعنی استبراء رحم اور وہ ایک حیض ہے غیر حاملہ کے لئے اور حاملہ کے لئے وضع حمل ہے۔ "ستی تحیض" اس سے معلوم ہوا کہ عدت میں اعتبار حیض کا ہے" کما قال الحنفیة" نہ طہر کا" کما قال الشافعی"۔ "کتاب الطلاق" باب ۲۹۶ فی کراھیة الطلاق"

ابغض الحلال الخ" "جمیع امور مباح سے ابغض ہے۔ ضرورۃً جواز ہوا" **باب فی طلاق السنۃ** "طلاق مسنون یہ ہے کہ تین طہر میں تین ہوں۔ اگرچہ دفعۃً بھی تین ہی پڑتی ہیں۔ اگر کسی نے حالت حیض میں طلاق دی تو طریقہ مسنون یہ ہے کہ فوراً رجعت کرے اور جب طہر آئے تو برائے تکمیل رجعت وطی کرے۔ اس کے بعد جب حیض آکر طہر ہو تب طلاق دے اور تیسری طلاق پھر حیض کے بعد جب طہر ہو یہی مسنون ہیں۔ دفعۃً مسنون نہیں" **فلیراجعها** "صریح موافق جمہور ہے کیونکہ رجعت بلا طلاق کیسے ممکن ہے۔ شوافع نے لعدتہن کے لام کو بمعنی وقت لیا ہے۔ اور استدلال کیا کہ عِدّت میں اعتبار طہر کا ہے اس طور پر کہ طلاق طہر ہی میں ہونی چاہئے معلوم ہوا کہ وقت عِدّت بھی طہر ہی ہے۔ عندالامام لاجل العدۃ کے معنیٰ ہیں اس لئے یہ معنی ہوئے کہ واسطے عدت پوری کرنے کے طلاق طہر میں ہوتی ہے لہٰذا شمار عدت بعد طہر ہونا چاہیئے۔ اگر کسی نے آخر طہر میں طلاق دی تو طلاق سنت رہے گی کیونکہ وقت طلاق طہر ہے۔ اب شمار عدت موافق معنی لاجل حیض ہونا چاہیئے" **فی قبل** ۲۹۷ **عدتها** "یہ صریح موافق امام ہے۔ اور وہی حال اس سے معلوم ہوا کہ طہر ثانی محل طلاق ہے کیونکہ اس میں حاملہ ہونا معلوم ہوگا" ولم یرہا شیئاً "یعنی مانع عن الرجعت نہیں۔ اور اگر تاویل و توجیہ مذکور نہ کی جائے تو بھی حجت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ بخاری و مسلم کی صحیح روایت میں یہ الفاظ نہیں۔ اور یہ ثقات کے بھی خلاف ہے چنانچہ خود ابو داؤد فرماتے ہیں" **باب فی نسخ المراجعۃ بعد التطلیقات الثلاث** "پہلے حدیث میں جو رجعت کا لفظ ہے وہ رجعت بعد الثلاث پر محمول ہوگا تو باب سے مناسبت ہوگئی" **باب فی سنۃ طلاق العبد** ۲۹۸ "ہل یصلح" "یہ مذہب کے خلاف ہے۔ محشی لکھتے ہیں کہ یہ اس وقت کا قصہ ہے کہ جب دو تین طلاق ایک ہی سمجھی جاتی تھیں۔ یعنی اب منسوخ ہے۔ لیکن دوسری روایت کے خلاف ہوگا۔ اگر زوجین میں سے ایک بھی حر ہوتا تو شوافع یا حنفیہ کے نزدیک کسی کی ایک ہو جاتی ظاہر یہ ہے کہ یہ ابن عباسؓ کا مذہب ہے لہٰذا تاویل کرنی درست

نہیں بلکہ مناسب یہ ہے کہ "قضیٰ بذلک" کی تاویل کی جائے وہ یہ کہ رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ حرّہ کے تین اور اَمَۃ کے دو ہیں۔ اب اس جاریہ
آزاد شدہ بعد الطلاق کے بارہ میں ابن عباسؓ اپنی فہم سے سمجھے ہیں کہ ایک اور باقی
ہے۔ کیونکہ حرّہ ہو گئی۔ "قضیٰ بذلک" کا یہ مطلب نہیں کہ خاص اسی قصّہ میں حکم
فرمایا ہو۔ اور اس کے نظائر متعدد ہیں کہ آپ نے ایک حکم دیا اس سے صحابی
استخراج کر کے "قضیٰ بذلک" یا "کذا امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" فرماتے
ہیں۔ غرض ابن عباسؓ کا اب یہی مذہب ہے۔ مگر جمہور خلاف ہیں۔ محشیوں کا جواب
اور توجیہ ایک یہ بھی ہے کہ یہ طلاق تعلیقاً تھی وقوع بعد الحریۃ ہوا۔ بس اب زوج
بلاشبہ ایک کا مالک رہے گا۔" **باب فی الطلاق قبل النکاح** "لا
نذر الا فیما ابتغی بہ وجہ اللہ" یعنی وفا لازم نہ ہوگی نذر منعقد ہو جائے گی۔" **باب
فی الطلاق علی غلط غیظ** "لا طلاق ولا عتاق فی غلاق" "غضب،
جنون، اکراہ" تینوں معنی آتے ہیں۔ غضب جو مزیل عقل ہو اس کا حکم بھی عند الحنفیہ
جنون کا ہے کہ طلاق اسی وقت میں واقع ہو گئی۔" **باب بقیۃ نسخ المراجعۃ
بعد التطلیقات الثلاث** "بعض روایات میں طلق ثلثا اور بعض
میں "طلق البتۃ" اور بعض میں صرف "طلق" آتا ہے۔ اُن کے گھر کے لوگ چونکہ
سب "بتۃ" روایت کرتے ہیں اس وجہ سے اس کو ترجیح ہو گی اور یہ احتمال ہو گیا
کہ جو لوگ ثلثا کہتے ہیں جیسے ابن عباسؓ وہ روایت بالمعنیٰ کرتے ہیں۔ "وقوع ثلثہ دفعۃً واحدۃً" میں
جمہور کا اہل ظاہر سے خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ وقت واحد میں کتنی ہی طلاقیں کسی طرح دی جائیں ایک
ہی واقع ہوگی عند الجمہور یا تو منسوخ ہے یا انہوں نے ایک بائنہ دی تھی "بتۃ" کی روایت
کو من حیث المعنیٰ ترجیح ہے اور واحدہ بائنہ کے بعد رجعت کا اختیار رہتا ہے۔ اہل ظاہر کا
مستدل یہ قصّہ تھا اس کا جواب تو ہو گیا۔ ابن عباسؓ جو اس کے راوی ہیں وہ اگلی روایت
میں جو فتویٰ دیتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ تقویٰ تو یہ تھا کہ دفعۃً تین کو نہ دیتا اب جو دے دی
تو بائنہ ہو گئی۔ اس قصّہ میں تو بس یہی ہے مگر اس سے آگے ابن عباسؓ فم واحد یعنی کلمہ واحدہ کی
قید لگاتے ہیں کہ اگر کلمہ واحدہ سے

ہو تو ایک ہی واقع ہوگی۔ غرض جو کچھ بھی ہوا اتنا تو معلوم ہو گیا کہ اس میں عموم نہیں کسی
قسم کی قید ہے۔ اور یہ اہل ظاہر کے مخالف ہے کیونکہ وہ مطلقاً وقوع واحد کے
قائل ہیں۔ اب آگے ابن عباسؓ وابن عمرؓ وابو ہریرہؓ وعمرو ابن العاصؓ کے قول سے
وقوع ثلث فی غیر مدخولۃ معلوم ہوتا ہے۔ بلکہ ترکتہا عند عائشۃؓ سے معلوم ہوتا ہے کہ
عائشہؓ بھی موجود و متفق تھیں۔ تو بس اب مدخولہ میں تو ثلث بدرجہ اولیٰ واقع ہونا
چاہیئے تو اہل ظاہر کا مطلب تو ثابت نہ ہوا۔ بخاری نے اس کو بالتصریح رد کیا ہے۔

باب فیما عنی بہ الطلاق والنیات "ہو الحقی بالھلک" چونکہ انہوں
نے بہ نیت طلاق نہیں فرمایا تھا۔ لہٰذا واقع نہ ہوئی۔ باب فی البتۃ "طلق
امرأتہ سہیمۃ البتہ" جواب دو طرز سے ہوا ایک یہ کہ ان کے اہل "بتہ" ہی روایت
کرتے ہیں لہٰذا یہ معنی راجح ہے۔ دوسرے یہ کہ "بتہ" میں ایقاع واحد و ثلث دونوں
احتمال ہیں اس لئے آپ نے استفسار فرمایا کہ کیا ارادہ کیا تھا؟ ایک یا تین؟ ورنہ
سوال بے فائدہ تھا۔ بہتر یہ ہے کہ ابن عباسؓ کی ثلثا کی روایت کو اسی "بتہ" پہ
حمل کیا جائے۔ یعنی روایت بالمعنیٰ کر کے ثلثا کہہ دیا ہے اور اگر ثلثا ہی کی روایت
کو لیا جائے تو یہ توجیہ ہوگی کہ انہوں نے تین دفعۃً دی۔ آپ نے دریافت کیا کہ
کیا ارادہ کیا تھا؟ انہوں نے قسم کھا کر عرض کیا کہ ایک طلاق دی تھی اور دوبار اس کی
تاکید کی اس کے سوا کچھ مراد نہ تھی۔ رکانہ کے قصہ کا تو فیصلہ ہوا ایک بطور ترجیح "بتہ"
علی ثلثا اور ثانیاً علی التوجیہ المذکور باقی رہی ابن عباسؓ کی روایت "تجعل واحدۃ"
جو اہل ظاہر کی بڑی دلیل ہے۔ ایک جواب اس کا یہ ہے کہ جو تین طلاقیں رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں دی جاتی تھیں وہ ایک کے حکم میں ہوتی تھیں
کیونکہ وہاں مقصود تاکید ہوتی تھی نہ تکرار و ایقاع اور عمرؓ کے وقت میں چونکہ نیات
بدل گئیں لہٰذا حکم بھی بدل گیا۔ دوسری طرز یہ ہے کہ آپ کے زمانہ میں اگر تین مرتبہ
طالق کہتا تو وہی ہوتا جو نیت کرتا۔ اور اب بھی یہی حکم ہے۔ اختلاف اس صورت
میں ہے کہ تین مرتبہ کہا نیت کچھ نہ کی تو اس صورت میں بوجہ عرف و عادت آپ

کے زمانہ میں ایک ہی واقع ہوتی۔ مگر اب چونکہ لوگوں میں احتیاط نہ رہی لہٰذا تین سے درصورت عدم نیت تین ہی واقع ہو گی تو اس زمانہ میں اصل یہ ہے کہ تین سے مراد تین ہی ہوں۔ البتہ اگر وہ قسم کھلائے کہ ایک ہی مراد تھی تو خیر۔ اور آپ کے زمانہ میں ایک اصل تھی مطلقاً مگر جب کہ ثلث کی نیت ہو "تجعل واحدۃ" تو مسلّم کر لے شک آپ کے زمانہ میں ایسا ہوتا تھا لیکن یہ دیکھنا چاہیئے کہ نزاع کس صورت میں ہے کیونکہ یہ حکم علی الاطلاق تو ہرگز نہ تھا۔ **باب فی الرجل یقول لامرأته یا اختی** "عدۃ المختلعۃ حیضۃ" "عند الجمہور تین حیض ہیں۔ بمقابلہ نص قرآنی اس حدیث کو ترک کرتے ہیں۔ و نیز حنفیہ کے یہاں "تا" کو وحدۃ کے لئے لینا ضروری نہیں بلکہ نوع اور جنس کے لئے بھی آتی ہے۔ **فائدہ** "اس روایت سے عدت بالحیض ثابت ہوئی۔" **باب فی الظہار** "و سقا من تمر بین ستین مسکینا" اس سے معلوم ہوا کہ ایک صاع دینا چاہیئے اور ساٹھ صاع دیئے جائیں۔ "والفرق ستۃ عشر صاعا" ایک میں "ستون صاعا" ہے اور ایک میں ثلثون اور اس میں "خمسۃ عشر" ہے۔ لیکن "اطعم و سقا من تمر" کی روایت کو ملاکر دیکھنا چاہیئے تو ثلثون بھی درست ہوں گی آپ نے ایک وسق کا امر فرمایا اور ایک عرق۔ انہوں نے اپنے پاس سے دے دیا تھا کل ایک وسق یعنی ساٹھ صاع ہو گئے۔ اور اگر پندرہ صاع کا وسق لیا جائے تو یہ مطلب ہو گا کہ ایک عرق اب ادا کر دو اور پھر جو آتا جائے گا ادا کرتے جانا۔ بالفعل دو عرق ادا ہوئے اور باقی پھر ادا کئے۔ صاع کی تفسیر میں جو فرق ہے وہ بوجہ تفاوت فی المکیال ہو گا۔ یعنی ایک ہی پیمانہ زیادہ کم مروج ہوتا ہے۔ یا یہ کہا جائے کہ پندرہ صاع کا عرق ہوتا ہے جب آپ نے ایک وسق کا امر فرمایا اور ایک عرق اُن کو دلوایا اور ایک انہوں نے اپنے پاس سے ادا کیا تو یہ تیس صاع ہوئے۔ اب راوی اس کے مجموعہ کو ثلثین بیان کرتے ہیں۔ باقی تیس صاع اُن کے ذمہ رہا وہ بعد میں ادا کئے ہوں گے۔ اور جس نے "العرق ستون صاعا" بیان کیا ہے اس نے کل ادا کردہ صدقہ کو بیان کیا۔ کیونکہ تیس بالفعل ادا کئے تھے اور تیس بعد کو

توکل ثمانیہ صاع بیان کر دیئے۔ شوافع فرماتے ہیں کہ تیس صاع واجب ہے اور "خمسۃ
عشر" کی روایت کو مستدل بناتے ہیں مگر "الطعم وسقا من تمر" اور "والعرق ستون
صاعا" ان کے خلاف ہوگا وہ جس طرح چاہیں جواب دیں لیکن ہم کو مفر نہیں۔ "باب
فی المملوکۃ تعتق وھی تحت حر او عبد کان زوجھا
عبدا" زوج بریرہ کے بارہ میں حضرت عائشہؓ کی دو روایتیں متعارض ہیں تو
ہر دو ساقط۔ اور ابن عباسؓ کی روایت چونکہ عائشہؓ کے خلاف ہے لہٰذا خالی
از ضعف نہ ہوگی اصولی تو کہتے ہیں کہ مثبت اور نافی میں جب تعارض ہو تو مثبت کو
ترجیح ہوگی تو حر ہونا راجح ہوگا۔ اور یہ کہ عند التعارض اوفق بالقیاس کو ترجیح ہوتی
ہے اور زوجہ کو ہر دو حالت میں اختیار ہونا قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ زوج حر
ہو یا عبد۔ اور تطبیق بین الاحادیث کی یہ صورت ہو سکتی ہے کہ مان لیا جائے کہ
مغیث قبل از عتق بریرہ حر بھی تھے اور عبد بھی۔ لیکن ترتیب یہ تھی کہ اول عبد تھے بعدہٗ
حر۔ تو یہ حریت اور رقیت عتق بریرہ تک باقی تھی چنانچہ روایت عائشہؓ میں "کان
حرا حین اعتقت" وارد ہے۔ اور پہلی روایت میں جو "لو کان حرا لم یخیرھا" ہے وہ قول
عائشہؓ نہ ہوگا بلکہ راوی کا قول ہوگا چنانچہ بعض نے لکھ دیا ہے کہ یہ ثابت ہوگیا ہے
کہ یہ قول عائشہؓ نہیں بلکہ قول راوی ہے۔ "باب الی متی ترد علیہ
امرأتہ اذا اسلم بعدھا" "رد امرأتہ بالنکاح الاول" یہ سب کے خلاف
ہے دوسری روایت میں نکاح جدید آتا ہے اس پر سب کا اتفاق ہے۔ "باب
فی من اسلم وعندہ نساء اکثر من اربع" "طلق ایتھن
شئت" مذہب صاحبین یہی ہے امام صاحب جو فرماتے ہیں کہ سابق بالنکاح
کو رکھے ثانیہ کو طلاق دے دے۔ یہ ان کے خلاف ہے جواب یہ ہے کہ اختین کا
نکاح بعقد واحد ہوا ہوگا۔ "باب اذا اسلم احد الابوین لمن یکون
الولد" "فمالت الصبیۃ الی امھا" مذہب یہ ہے کہ احد الابوین میں سے جو
مسلم ہو اس کو دلوا دیا جائے۔ چونکہ آپ جانتے تھے کہ لڑکی بالآخر باپ ہی کی جانب

ٹوٹے گی اور آپ کو اپنی دعا پر اعتماد تھا۔ لہٰذا اختیار دے دیا" اللھم اھدہا" سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو یہی پسند تھا کہ لڑکی مسلم کے پاس جائے۔ بس یہی ہم کو پسند ہے لیکن چونکہ ہم کو اپنی دعا پر اعتماد نہیں لہٰذا پہلے ہی مسلمان کو ملنے کا حکم دیتے ہیں اختیار نہیں دیتے"۔ **باب فی اللعان** "فطلقہا ثلثا قبل ان یامرہ" اس سے وقوع ثلث دفعۃ واحدہ اور بقائے محل للطلاق بعد اللعان دو امر ثابت ہوئے"۔ "فانفذہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" اس میں تصریح آ گئی کہ آپ نے ثلث کو جاری بھی کر دیا۔ پس وہ بعد اللعان بھی محل طلاق تھی۔ اور معلوم ہوا کہ ثلثہ دفعۃ واحدۃ واقع ہو جاتی ہیں"۔ "فقال لہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم مہ فاثبت" لعان کے دو قصے ہیں۔ ایک عویمر کا دوسرا ہلال کا۔ یہ ہلال کا معلوم ہوتا ہے"۔ "ومن رماہا او رمی ولدہا فعلیہ الحد" حد آئے گی مگر یہ نہیں کہ حد قذف ہی آئے بلکہ تعزیراً امام جو مقرر کر دے"۔ وہذا تاویل"۔ "وقضی ان لا بیت لہا علیہ ولا قوت" یعنی بعد العدت نفقہ وسکنی نہیں، چونکہ معتدہ بالطلاق کے لئے سکنی اور نفقہ ہوتا ہے اور لعان بھی ایک قسم کی طلاق ہے لہٰذا عدت میں واجب ہو گا"۔ "فرق بین اخوی بنی العجلان"۔ اختلاف اس میں ہے کہ آیت لعان عویمر عجلانی کے قصہ میں نازل ہوئی یا ہلال کے۔ روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ قصۂ ہلال میں نازل ہوئی"۔ **باب فی القافۃ** "جمع قائف" "عند الشوافع قیافہ معتبر ہے۔ عند الحنفیہ نہیں یعنی حجت شرعیہ نہیں۔ عند الشوافع قرعہ بھی حجت شرعی ہے"۔ **باب فی القرعۃ اذا تنازعوا فی الولد** "حضرت علیؓ نے چونکہ قرعہ سے قضا کر دی تھی لہٰذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو نقض تو نہ کرایا مگر اس پر ضحک اور تعجب فرمایا کہ حضرت علیؓ نے کیسے فیصلہ کیا۔ اس سے امام صاحب کا یہ مسئلہ ثابت ہو گیا کہ حاکم اگر کسی ضعیف روایت پر بھی فیصلہ کر دے تو نافذ ہو جائے گا اور اختیار نقض نہ ہو گا"۔ **باب فی وجوہ النکاح التی کان یتناکح بہا اہل الجاہلیۃ** "النکاح علی اربعۃ انحاء"۔ تین صورتیں منسوخ۔

گئیں اور ایک باقی رہی۔ اس میں ہر ایک بات کا شرط اور ضروری ہونا ضرور نہیں۔
بلکہ حضرت عائشہؓ وہاں کی عادت کو بیان فرماتی ہیں تو ولی کا شرط ہونا اس سے
نکالا جائے گا۔ اور اگر شوافع ہر ایک امر کو ضروری کہیں تو خطبہ کرنا اور مہر معین نہ
کرنا بھی لازمی اور ضروری ہوگا۔ حالانکہ یہ ہر دو امر کسی کے نزدیک ضروری نہیں۔
"باب من احق بالولد" "انتِ احق بہ" اس سے معلوم ہوا کہ حق
حضانت والدہ کو ہے "مالا تنکحی" حنفیہ کہتے ہیں کہ جب تک ولد کے غیر ذی رحم
محرم سے نکاح نہ کرے وہی احق ہے۔ اگرچہ کسی ذی رحم محرم للولد سے نکاح بھی کرے
گویا "مالا تنکحی" کو مقید کرتے ہیں "فخذ بیدا ایہما شئت" چونکہ پہلے مسلم اور کافر کے
بارہ میں اختیار دینے کی روایت آئی ہے اور وہاں سب آپ کی خصوصیات اور
اعتماد علی الدعا پر محمول کرتے ہیں اور ایسے ہی یہاں حنفیہ کرتے ہیں کہ گویا ایام حضانت
میں احق والدہ ہی ہے۔ لیکن آپ کو یہ معلوم تھا کہ والدہ ہی کے پاس جائے گا۔
لہٰذا آپ نے اختیار دے دیا۔ "الخالۃ بمنزلۃ الام" اس سے معلوم ہوا کہ والدہ
احق ہے۔ "باب فی نسخ ما استثنیٰ بہ من عدۃ المطلقات"
"والمطلقات یتربصن" پہلے حکم عام تربصن ثلثۃ قروء تھا پھر دو وجہ سے تخصیص ہوئی
ایک یہ کہ آئسہ اور صغیرہ کے لئے ثلثۃ اشہر ہو گئے۔ دوسرے یہ کہ غیر مدخولات کے
لئے بالکل عدت ہی نہیں۔ تخصیص عند الحنفیہ نسخ ہی میں شمار ہوتی ہے۔ "باب
فی نفقۃ المبتوتۃ" "فقال لانفقۃ لہا" "وفی روایۃ... اخریٰ لانفقۃ لہا
ولاسکنیٰ" فاطمہ بنت قیس کی روایت کا جواب عمدہ تو وہی ہے جو حضرت عمرؓ نے
فرمایا کہ "لا ندع کتاب ربنا وسنۃ نبینا بقول امرأۃ" اور تاویلات مشہور ہیں۔
اور جمہور وامام صاحب و حضرت عمرؓ وعائشہؓ کا مذہب وجوب نفقہ وسکنیٰ ہے
شوافع فقط سکنیٰ واجب فرماتے ہیں۔ بعض لوگ فاطمہ بنت قیس کے موافق ہیں کہ
"لانفقۃ ولاسکنیٰ" "باب نسخ متاع المتوفی عنہا بما فرض
لہا من المیراث ونسخ اجل الحول" دو آیتیں ہیں۔ ایک

"والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا وصیۃ لازواجہم متاعا الی الحول" اور دوسری "یتربصن
بانفسہن اربعۃ اشہر وعشرا" اکثر کے نزدیک آیت حول منسوخ ہے "اربعۃ اشہر ناسخ ہے۔
گو تلاوت میں آیت حول مؤخر ہے "معتدۃ طلاق" کو ضرورت کے وقت خروج جائز
ہے۔ ہذا عند الشوافع۔ اور عند الحنفیہ جائز نہیں۔ جن کو آپ نے اجازت دی تھی یہ کوئی
ضرورت خاص آپ نے خیال کی ہوگی "باب فی احداد المتوفی عنہا زوجہا"
اس کے لئے بالاتفاق نفقہ وسکنی نہیں۔ لہٰذا میت زوج میں اگر حصہ ہو یا بلا حصہ وارث
اگر اس کو اجازت دیں تو وہیں عدت گذارے " باب ٣١٥ فی عدۃ الحامل"
امام صاحب اور اکثر کے نزدیک وضع حمل ہے بعض حضرات جیسے حضرت علیؓ
ابعد الاجلین کے قائل ہیں۔ ابو السنابل نے قسم کھا کر کہا کہ تم دس یوم چار ماہ سے
پہلے نکاح نہیں کر سکتے اور پھر قسم میں سچے نہ ہوئے۔ اور ظاہر ہے کہ کفارہ نہ آیا تو
امام صاحب اُسی کو فرماتے ہیں کہ یمین غموس میں کفارہ نہیں " باب ٣١٦ فی عدۃ
ام الولد " "اربعۃ اشہر وعشرا" ائمہ میں سے کسی کا مذہب نہیں کیونکہ متوفی
عنہا سے اگر مراد وفات مولیٰ ہو تو اس میں سب کے نزدیک نصف عدۃ وفات
آئے گی۔ ہاں بعض لوگ اس صورت میں تین حیض کہتے ہیں کہ مولیٰ واقع میں زوج
نہیں ہوتا۔ اور اگر مراد متوفی عنہا زوجہا ہے تو اگر مولیٰ کی حیات میں زوج کا انتقال
ہوا تو یہ اَمَتہ ہے نصف عدۃ دو ماہ پانچ یوم گذارے۔ اور اگر مولیٰ زندہ نہیں تو
وفات زوج پر پوری عدت کرے لیکن اب ام ولد نہیں۔ لہٰذا ایک میں بین بین
صورت تجویز کی گئی ہے۔ اس روایت کے لئے وہ یہ کہ زوج اور مولیٰ کا ساتھ
انتقال ہوا اور تقدم وتاخر معلوم نہیں تو اب عدت وفات زوج مثل حرائر کے کرے
گی۔ یا یہ کہا جائے کہ عمروؓ ابن العاص نے حرائر کی عدت جو سنت سے ثابت تھی
وہی ام ولد کے لئے بیان کر کے "سنۃ نبینا" کہہ دیا۔ اور ممکن ہے کہ مولیٰ کے بعد
ہی وفات زوج ہوئی ہو اور پوری عدت آئی۔ لیکن ام ولد باعتبار ما کان کے مجازاً
کہا گیا ہے " کتاب الصیام ٣١٧ " باب فی التقدم " "فاذا افطرت ٣١٨

فصم یوماً" جیسے نفلاً شعبان میں رکھتے ویسے ہی شوال میں" سررہ" میں یہ ضروری نہیں کہ اخرویت
حقیقی لی جائے" باب اذا رای الہلال فی بلد قبل الاخرین ۳۱۹
بلیلۃ" "افلا تکتفی برؤیۃ معاویۃ" یعنی افطار میں کیونکہ صوم کا اعتبار تو اب اس
طرح نہیں ہوسکتا کہ ایک دن رمضان مقدم کر دیا جائے۔ اور افطار میں ایک کی شہادت
کافی نہیں ہوسکتی" ہکذا امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کا اشارہ "افطروا الرؤیۃ"
کی طرف ہوسکتا ہے" باب فی الرجل یسمع النداء والاناء علی
یدہ" "فلا یضعہ حتی یقضی حاجتہ" یہ وہ اذان نہیں جو قبل از صبح صادق ہوتی تھی۔
اور حضرت بلالؓ کہتے تھے۔ اس میں اور اذان ابن ام مکتوم میں قلیل دیر ہوتی تھی چنانچہ
روایات میں ہے" ینزل ہذا ویصعد ہذا" " باب الفطر قبل غروب
الشمس" اگر خطاءً روزہ افطار ہو جائے تو عند الحنفیہ قضا آتی ہے" کما ہو ظاہر الحدیث"
عند الشوافع قضا نہیں" باب الصائم یستقی عامداً "قاء فافطر"
آپ کو چونکہ ضعف وغیرہ ہو گیا تھا اس لئے افطار کر لیا۔ یہ نہیں کہ بوجہ قے کے
افطار کر لیا۔ کیونکہ پہلی روایت میں آگیا ہے کہ جس کو خود قے آجائے تو افطار نہیں
ہوتا" باب فی الصائم یحتجم "ما کنا ندع الحجامۃ الا کراہیۃ
الجہد" اس سے صاف معلوم ہو گیا کہ وجہ ممانعت حجامت نہ تھی" باب
۳۲۶ التغلیظ فیمن افطر عمداً "لم یقض عنہ صیام الدہر" یعنی وہ فضیلت
وثواب حاصل نہ ہوگا۔ اگرچہ فرض ادا ہو جائے" باب فی وسم الدواب"
چہرہ پر جانوروں کے داغ لگانا درست نہیں۔ اور جگہ جائز ہے۔ باب فی
۳۴۶ الدابۃ تعرقب فی الحرب" یہ جائز بلکہ بہتر ہے تاکہ کفار اس
سے نفع نہ اٹھائیں۔ مال غیر کو ایسے موقع میں جلا دینا جائز ہے" باب فی ۳۴۷
المحلل وہو لا یومن ان یسبق ۳۴۸ " اگر سہ فرس ایسا ہو کہ اس کے
مسبوق ہونے کا یقین ہو اور سابق ہونے کا احتمال ہی نہ ہو تو جائز نہیں۔ کیونکہ یہ
کالعدم ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو جائز ہے۔ یہ ثالث محلل ہوگا۔ اگر یہ خود سابق ہو

جائے تو موعودہ انعام لے گا اور اگر مسبوق ہو گیا تو کچھ دینا نہ پڑے گا۔" باب ۳۵۱
فی المصحف یسافر بہ الی ارض العدو" مخافۃ ان ینالہ
العدو" مصحف کو ارض عدو میں لے جانے کی ممانعت کی علت معلوم ہونے کی وجہ
سے حلت بھی معلوم ہو گئی۔" باب فی دعاء المشرکین" دعوت اسلام شروع
اسلام میں فرض تھی، اب چونکہ شائع ہو گئی لہٰذا فرض نہیں مستحب ہے۔" باب
فی البیات ۳۵۵" یعنی شب خون مارنا جائز ہے۔ بلاضرورت اچھا نہیں۔ ۳۵۶
"باب علی ما یقاتل المشرکون" "فامر لہم بنصف العقل" نصف
دیت تبرعاً دلوائی ورنہ واجب کچھ نہ تھا۔

تم الجزء الاول من تقریر ابی داؤد شریف بحمد اللہ و توفیقہ فی شہر
ربیع الثانی ۱۳۲۹ھ ہجری۔

تمت

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ص ۳ ۲۴
"باب فی الجاسوس الذمی امر بقتلہ" معلوم ہوا کہ جاسوس کفار کو قتل کرنا جائز ہے کیونکہ آپ نے قتل کی اجازت دی مگر جب اس نے کہا کہ میں مسلمان ہوں تو چھوڑ دیا گیا۔ "باب ۶ فی قتل النساء" کوئی گستاخی شانِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں کی تھی اس لئے قتل کی گئی۔ "فقال النبی ھم منھم" اس سے معلوم ہوا کہ ذراری مشرکین تابع والدین ہیں جواز قتل وعدم وجوب دیت میں باقی قیامت اور آخرت کا حال خدا جانے۔ سائل نے اسی بارہ میں سوال کیا تھا کہ قتل جائز ہے یا نہیں اور دیگرہ کا کیا حکم ہے۔ آپ نے فرمایا "ہم من آبائہم" اس نے کہا "بلا عمل عملوہ یا رسول اللہ" آپ نے فرمایا کہ "اللہ اعلم بما کانوا عاملین" "باب فی الاسیر کو ثق" "ورفر کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" یہ معنی نہیں کہ قید سے رہا کیا بلکہ ترک کلام کیا۔ "باب ۱۶ فی الامام یمنع القاتل السلب ان رای الخ" "قضی بالسلب ۱۷ للقاتل" "من قتل قتیلا فلہ سلبہ" خالدؓ کے قصہ سے معلوم ہوا کہ یہ حکم قطعی اور فتویٰ نہیں کہ سلب قاتل ہی کے لئے ہے بلکہ امام کی رائے پر موقوف ہے۔ خواہ کل دے دے خواہ حبہ نہ دے۔ یا خمس نکال کر باقی دے دے۔ خالدؓ نے کثیر سمجھ کر کچھ بیت المال میں رکھ دیا تھا کہ دیگر مسلمانوں کو بھی مل جائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل ہی کو دلوایا۔ جب مصلحت دیکھی تو پہلا حکم بحال رکھا ورنہ اُن کا حق ہوتا تو کیوں منع کرتے۔ ابوجہل کے قصہ قتل سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے جو امام صاحب فرماتے ہیں۔ دیکھئے ابن مسعودؓ کو تلوار دلا دی گئی۔

حالانکہ قاتل ابی جہل عفراء کے تھے اور بقیہ اسباب صرف ایک کو دیا گیا۔ مگر ابن مسعودؓ کو بوجہ شرکت
تلوار ملتی تو ان دونوں کو بھی سلب میں شریک کر دیتے۔" باب فی من جاء بعد
الغنیمۃ " "لا یسھم لہ" "فتکلم بعض ولد سعید ابن العاص" اول ابوہریرہؓ ابانؓ کیلئے
مانع ہوتے تھے اور اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابانؓ ابوہریرہؓ کے لئے مانع
ہوئے۔ تطبیق یہ ہے کہ دو قصّے ہیں۔" باب فی سھمان للخیل " "فاعطی
الفرس سھمین" یہ مستدل امام ہے۔ اور جس جگہ "ثلثۃ اسھم" ہے وہ نفلاً دیا گیا عند الشوافع
تین سہم ہیں۔ معلوم نہیں وہ "للفارس سھمان" کا کیا جواب دیتے ہیں۔" باب فی
صلح العدو " "فجاءہ ابو بصیر رجل من قریش" یعنی سے جو بیان کیا اول کی تفسیر نہیں
" فارسلوا فی طلبہ" بعد کا قصّہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ راوی نے روایت بیان کی اس کا
مطلب یہ تھا مگر وہ الفاظ بعینہ یاد نہ رہے۔" باب کراء المقاسم " "وما
القسامۃ قال الشیٔ یکون بین الناس فینتقص منہ" ایک یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ بیت المال
سے ایک شخص معین لیتا ہے اور ایک معنی حاشیہ پر لکھے ہیں۔ باب ما
یجوز من السن فی الضحایا " "فقد تجوا جذعۃ من الضان" "جذعۃ ضان
یعنی بھیڑ سب کے نزدیک جائز ہے۔ جذعۃ معز یعنی بکری درست نہیں۔ "ضح بہ"
یہ اس صحابی کی خصوصیت ہے کیونکہ روایات میں "لا یصلح لغیرک" صراحۃً موجود
ہے۔" باب الذبیحۃ بالمروۃ " "مالم یکن سن او ظفر" عند الحنفیہ بعض صورتیں
مکروہ بعض حرام ہیں۔ اگر سن تیز ہے اور بدن سے علیحدہ ہے تو مکروہ اور اگر گوشت سے
ملا ہوا ہے تو حرام" مسئلۃ " اگر کسی نے جانور ذبح کیا اس طور پر کہ فقط کھال گلے کی
کٹی اور رگیں نہیں کٹیں تو حرام ہے۔" باب ماجاء فی ذبیحۃ المتردیۃ "
" لا یصلح ہذا الا فی المتردیۃ" یعنی ذکوٰۃ ضروری ہے بحالت اختیار بلا قطع اوداج جائز نہیں"
" باب فی مبالغۃ الذبح " مطلب یہ ہے کہ یہ نہ چاہیئے کہ ذرا قطع کر کے
چھوڑ دے بلکہ اچھی طور سے رگیں قطع کرے۔" باب ذکوٰۃ الجنین " "ذکوٰتہ ذکوٰۃ
امہ" اگر ذکوٰۃ امہ بالفتح ہو تو معنی متعین ہیں کہ ذکوٰۃ ام کے مثل اس کی بھی ذکوٰۃ ہے۔ اور اگر

ـہ وہ یہ کہ سردار تقسیم کنندہ سہام میں اپنا بھی کچھ حصہ روک لے۔ ۱۲ ط

ذکوٰۃ اُمہ بالرفع ہو تو بھی مشابہت پر حمل کریں گے کیونکہ ایک روایت سے وہی معنی متعین ہو چکے ہیں۔ مسئلۃ۔ عند الحنفیہ جنین مستقل ذبح سے حلال ہوگا تابع ام ہو کر حلال نہیں ہو سکتا۔" **باب فی العتیرۃ** "لا فرع ولا عتیرۃ" اگر بتوں کے لئے ہو تو ناجائز اور اگر اللہ کے لئے ہو تو جائز۔ لیکن اب کسی خاص ماہ کی خصوصیت اور یہ کہ اول نتاج کو ذبح کرے یہ نہیں چاہیئے بلکہ جس ماہ میں چاہے عتیرہ کرے۔ اور بعد بڑے ہونے کے فرع کرے۔ "لا فرع ولا عتیرۃ" کے یہ معنی کہ اُن کا وجوب بعد وجوب اضحیہ منسوخ ہو گیا۔" **باب فی الصید** [۳۷] "قال وان اکل منہ" [۳۸] اگر کلب معلّم صید میں سے کھلئے تو اس کا معلّم ہونا باطل ہو جاتا ہے اور اُس کا شکار کا کھانا ناجائز ہے۔ حدیث سے جواز ثابت ہوا۔ جواب یہ ہے کہ روایت مذکورہ چونکہ دیگر روایات کے خلاف ہے جس میں معلّم ہونے کی شرط ہے اور یہاں معلّم ہونا باطل ہو گیا تو حدیث متروک ہے (۱)۔ خطابی تاویل کرتے ہیں کہ گرچہ قبل ازیں کھایا ہو (۲) یعنی قبل اس کے اور شکار میں سے کھا چکا ہو۔ یا یہ کہ خاص اسی شکار میں سے کوئی چیز قبل (۳) ازیں کھاتی تھی اور وہ زندہ رہا اور پھر شکار کیا۔ یا یہ کہ شکار کر کے جب ہمارے (۴) پاس لایا یا شکار کر کے لا ڈالا اُس کے بعد اگر اُسے کھلئے تو اُس میں سے کھا لو۔ اس صورت میں معلّم ہونا باطل نہیں ہوا۔ اور کھانا سب کے نزدیک جائز ہے۔ لیکن آئندہ روایت میں۔ "ان کان لک کلاب مکلبۃ فکل مما امسکن علیک" اس کے بعد "قال فان اکل منہ قال وان اکل منہ" ہے۔ اس روایت میں اوّل اُن کو مکلّبۃ فرمایا اور پھر "وان اکل منہ" فرمایا تو معلوم ہوا کہ یہاں بھی وہی مراد ہے جو پہلی روایت میں فرمایا ہے۔ تو کھلنے سے ایسا کھانا مراد ہے کہ جس سے معلّمیّت باطل نہ ہو۔ مثلاً بعد شکار کے خون پی لیا یا وہ حصّہ (۵) جو وقت شکار اِس کے منہ میں آگیا تھا کھا لیا۔ اس سے نہ معلّمیّت باطل ہوگی نہ اُس شکار کا کھانا حرام ہوگا۔ اب نہ کسی روایت کا ترک لازم آتا ہے اور نہ کسی تاویل کی ضرورت "فکل مالم ینتن" [۳۹] "اکثر نے اس کو متروک کہا ہے کیونکہ تین روز کے بعد احتمال غالب ہے کہ کسی صدمہ سے مرا ہوگا۔ خیر اگر کھا بھی لے تو مکروہ ہے۔" **باب فی الکلالۃ** [۴۰] "تفسیر مشہور کلالہ کی یہ ہے کہ جس میّت کے اصول و فروع میں سے کوئی نہ ہو۔ اور بھی تفاسیر ہیں۔" "فریضۃ عادلۃ"

مراد فرائض باجماع ہے۔" قال مع من قال لاادری "[45]بہت سی صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ دو بنات ہوں اور ایک جد۔ تو دو ثلث بنات کو اور سدس جد کو بطور فرضیت اور ایک بطور عصوبت۔

"والخال مولیٰ من لا مولیٰ لہ" یہ [46]حدیث خال کو میراث ملنے کے بارہ میں حجت امام ہے۔ عند الشافعی میراث نہیں اگر صرف خال ہو تو مال بیت المال کا ہوگا۔

"اعطوا میراثہ رجلاً من اہل قریتہ" یعنی مفلس اور محتاج کو منجانب بیت المال اُسی قریہ میں دے دو۔ آئندہ روایت میں خزاعہ کو اس لئے عطا فرمایا کہ وہ عصبہ ہوگا۔" لان خزاعۃ کلھم من جد واحد" باب[47] میراث ابن الملاعنۃ" "المرأۃ تحرز ثلث مواریث" یعنی ان تین مواریث کی عورت اس طرح وارث ہوگی کہ کوئی شریک نہ ہوگا" باب ھل یرث المسلم الکافر" "لایرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم" مذہب جمہور یہ ہے کہ میراث طرفین سے نہ ہوگی۔ بعض اس جانب ہیں کہ کافر کی مسلم کو ملے گی نہ بالعکس" الاسلام یزید ولا ینقص" اُن کا مستدل ہے۔" وجوابہ ظاہر" بعض نے کہا ہے کہ یہودی کی نصرانی کو اور نصرانی کی یہودی کو ملے گی۔ عند الامام بھی ملے گی" لان الکفر عندہ واحد"" باب فی الرجل[48] یسلم علی یدی الرجل" ہو اولی الناس بمحیاہ ومماتہ" یہ امام کی حجت ہے اس بارہ میں کہ مولی الموالات اخیر وارث ہے جب تک یہ موجود ہوگا مال بیت المال کا نہ ہوگا۔ بلکہ اُس کو تقدیم ہوگی۔ شوافع کے نزدیک یہ وارث نہ ہوگا بلکہ اُس کے ہوتے ہوئے بھی مال بیت المال کا ہوگا" باب ماجاء فی طلب[49] الامارۃ" "یا عبد الرحمٰن بن سمرۃ لاتسئل الامارۃ الخ" چنانچہ یہ اخیر میں امیر بھی ہوگئے تھے یہ وہ نہیں جنہوں نے کابل فتح کیا باب[50] بعض کہتے ہیں کہ ابن ام مکتومؓ صرف امامتِ نماز وغیرہ کے امیر تھے۔ غرض اعمیٰ جو کام کر سکتے ہیں اُس کی ولایت و امارت درست ہے" باب[51] فی العرافۃ وان بداللہ ان یرتجعھا فھو احق بھا" اس سے رجوع فی الہبہ ثابت ہوا۔ حالانکہ بعد القبض رجوع ہوا ہے۔ اس کا اور" الواہب احق بہا" کا ایک مضمون ہے" باب فی الخلیفۃ

یستخلف "انی لا استخلف فان[۵۲] الخ" اس سے معلوم ہوا کہ افضل کی موجودگی میں مفضول کی متابعت جائز ہے۔ جیسا کہ عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکر رضی اللہ عنہ جس کا اتباع کروں ممکن ہے۔ فقہا میں خلاف ہے کہ عند وجود افضل اتباع مفضول جائز ہے یا نہیں۔ مثلاً امام صاحب کو افضل جانتا ہے تو شافعی یا اور کسی امام کا اتباع جائز ہے یا نہیں۔ یہاں سے جواز معلوم ہوتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر بڑے شخصوں کی رائے سے ایک امر بین بین اختیار کر لے جو دونوں کے خلاف نہ ہو تو جائز ہے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کیا نہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح امر مبہم چھوڑا اور نہ ابوبکر رضی اللہ عنہ کی طرح تعین تام کی۔

"باب فی صفایا[۱] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من[۵۵] الاموال" "فقال اللہ تعالیٰ وما افاء اللہ علی رسولہ الخ" حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آیات حشر سے فیصلہ کیا۔ بعض روایات میں ہے کہ تین یوم سوچ کر فرمایا کہ بحمد اللہ سورۃ حشر کی آیت میری سمجھ میں آگئی۔ مولانا شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے ازالۃ الخفا میں لکھا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان آیات سے عدم ملک سمجھی۔ مولانا قاسم صاحب مرحوم نے کچھ ہدیۃ الشیعہ میں اور بہت بسط سے اجوبۂ اربعین میں لکھا ہے۔"

باب[۶۰] فی بیان مواضع قسم الخمس وسھم ذی القربی "اقبل ان نسمع ان[۹۳] الابدال من الموالی" یعنی ہم عنبسہ کو ابدال میں سے جانا کرتے تھے مگر پھر معلوم ہوا کہ ابدال ہمیشہ موالی میں سے ہوتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ عنبسہ ابدال میں سے نہیں کیونکہ من الموالی نہیں

"باب ما جاء فی حکم ارض خیبر[۹۶] الخ" "فاصبناھا[۱۰۰] عنوۃ (ای قہراً وغلبۃً)" بعض روایات میں صلحاً ہے چنانچہ آئندہ روایت میں "لما افاء اللہ" سے بھی معلوم ہوتا ہے۔ تطبیق یہ ہے کہ کچھ عنوۃً فتح ہوا اور کچھ صلحاً۔ چنانچہ آئندہ اس کی تصریح موجود ہے۔"

باب ما جاء فی خبر الطائف[۱۰۶] "ولا خیر فی دین لیس فیہ رکوع" یعنی نماز معاف نہیں ہو سکتی۔ اور سب منظور ہے اس لئے کہ جس قوم اور دین میں نماز نہیں وہ کچھ نہیں۔

---

[۱] قولہ صفایا جمع صفی الذی یختارہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الغنیمۃ قبل الخمس وکانت صفیۃ منہ من ذالک ۱۲۔

باب فی اخراج الیھود من جزیرۃ العرب " لاتکون قبلتان فی بلد[٧٧]
واحد " یہ تاویل کی جائے کہ یہ خاص ملک عرب کے بارے میں فرمایا گیا ہے " **باب**
فی ایقاف ارض السواد وارض العنوۃ " منعت العراق[٧٨] " یعنی عنقریب
منع کریں گے اور نہ دیں گے کیونکہ اس وقت تک دیتے تھے۔ ایقاف اس سے اس
طرح معلوم ہوا کہ عراق وغیرہ سب فتح کئے ہوئے ہیں " **باب[٧٩] فی الامام یقبل**
ھدایا المشرکین " فلم یبق شیٔ[٨٠] " ای من القرض اور اگر عدم بقائے مال مراد لیا
جائے تو تعارض ہوگا۔ یعنی طویل روایت میں جو " حتی یرزق اللہ تعالیٰ رسولہ صلی اللہ علیہ
وسلم ما یقضی عنی[٨٠] " تھا اس کے بعد یہ جملہ فرمایا۔ فسکت عنی[٨١] " پہلی حدیث سے صراحۃً قبول
ہدیہ نکلتا ہے۔ اس لئے یہ کہا جاتا ہے کہ " انی نھیت عن زبد المشرکین " یہ حدیث قولی ہے
اور پہلی فعلی تو قولی کو ترجیح ہوگی (١)۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ ناسخ ہے (٢) اور پہلا فعل منسوخ ہے۔
اور عمدہ یہ ہے کہ جس جگہ آپ نے مناسب (٣) جانا قبول کیا ورنہ نہیں۔ یہی مسئلہ ہے۔
" **باب[٨١] احیاء الموات** " دوام لصاحب النخل ان یخرج نخلہ منہا الخ[٨٢] " یہی مذہب
فقہا کا ہے کہ صاحب درخت کا درخت وزرع واپس کیا جائے۔ اور بعض کا مذہب
یہ ہے کہ صاحب ارض درخت کا مالک ہو۔ والاول صحیح " تفصیلہ فی تقریر الترمذی "
" ان تورث دور المہاجرین النساء الخ " یہ آیت میراث کی تخصیص ہوگی ان عورتوں[٨٣] کی
خصوصیت تھی " **باب ماجاء فی الرکاز وما فیہ[٨٤]** " ھل ھویت الی
الحجر " محشی لکھتے ہیں کہ اس لئے دریافت کیا کہ اگر ہاتھ ڈال کر نکالا تو رکاز ہوجائے گا۔
اس میں خمس (١) ہوگا۔ اس لئے کھانے کے لئے اجازت دی کہ آپ کو معلوم ہوگیا تھا کہ یہ حربی
کا ہے اور حربی و ذمی کا مال لقطۂ شرعی نہیں " کذا فی شرح الوقایہ " یا یہ تاویل ہوگی کہ
آپ نے جو فرمایا کہ " بارک اللہ لک فیہا " اس کا یہ مطلب ہے کہ تعریفِ سنۃ کے بعد لے لینا۔
کیونکہ اب تو اس کی تعریف کی ضرورت نہیں اور " ھل ھویت الخ " دریافت فرمانے کا
یہ بھی سبب ممکن ہے کہ آپ کو ان کی حرص کی آزمائش (٢) منظور تھی مگر یہ غیر حریص ثابت
ہوئے۔ یا یہ دریافت کرنا تھا کہ کوئی سوراخ میں باقی تو نہ رہ گیا ہو (٣) ان پر سکۂ جاہلیت ہوگا۔

یا اور کسی وجہ سے آپ کو مال حربی ہونا معلوم ہو گیا۔ خطابی کے کہنے سے وہ دفینہ اہل شرک
معلوم ہوتا ہے اور دوسرے محشی لقطہ سمجھ کر تاویل کرتے ہیں۔" **کتاب الجنائز** ۸۹
"**باب ما یستحب من تطہیر ثیاب المیت عند الموت**"
"المیت یبعث فی ثیابہ التی یموت فیہا" معنی مشہور اعمال کے ہیں کہ جن اعمال پر وفات
پائی اُنہیں پر حشر ہو گا۔ لیکن انہوں نے ظاہر معنی لئے۔ اگرچہ ابتدا میں حفاۃ عراۃ ہوں
گے مگر بعد اس کے کپڑے ملیں گے۔ ممکن ہے کہ انہوں نے وصیت کر دی ہو کہ اُنہیں
کپڑوں میں دفن کر دیئے جائیں۔" **کُدًی** ۸۹" تو مکہ میں ہے لہذا یہاں مقابر مراد ہوں گے
چنانچہ ربیعہ سے جب اُن کے شاگرد نے کدی کو پوچھا تو انہوں نے فرمایا "القبور فیما
اَحْسِبُ۔ اس سے بھی زیارت قبور للنساء ممنوع معلوم ہوتی ہے۔" **باب فی من** ۹۱
الشہید یغسل" "ولم یصل علی احد من الشہداء غیرہ" اس سے حضرت حمزہؓ
پر پڑھنا تو ثابت ہوا۔ اور بھی بعض صحابہ پر پڑھنا ثابت ہے۔ "لم یصل علی احد" کی تاویل یہ
ہے کہ جس قدر اُن پر پڑھی کسی پر نہیں۔ کیونکہ ان کا جنازہ سامنے رکھا تھا اور شہداء کو لوگ
لاتے جاتے تھے اور نماز پڑھ کر اٹھا دیتے تھے۔ اور یہ بحالہ رہے۔" **باب فی الکفن** ۹۳"
"کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلثۃ اثواب نجرانیۃ الحلۃ ثوبان وقمیصہ الذی مات
فیہ"۔ اس میں اس طور سے کفن پورا ہوا کہ قمیص بھی تھا۔ اگرچہ یہ حنفیہ کے موافق ہے لیکن
صحیح یہی ہے کہ قمیص نہ تھا۔ "لیس فیہا قمیص" کی تاویل درست نہیں۔" **باب فی** ۹۶
اتباع المیت بالنار" "ولا یمشی بین یدیہا" اس سے صاف امام جنازہ چلنا
ممنوع معلوم ہوتا ہے۔" **باب المشی امام الجنازۃ**" "الراکب یسیر ۹۷
خلف الجنازۃ" اس سے یہ اشارہ بھی پایا جاتا ہے کہ جو لوگ فارغ عن الحمل ہوں وہ
پیچھے رہیں ورنہ راکب کو آگے ہونے کی تاکید کی جاتی۔ باقی جو ارادہ حمل رکھتے ہوں ان
میں کچھ خلاف نہیں جس طرح مناسب ہو چلیں۔" **والسقط یصلی علیہ** الخ"
جب کچھ علامات پائی جائیں۔ ورنہ کپڑے میں ویسے ہی دفن کر دے۔" **باب فی** ۹۸
الصلوۃ علی الطفل" "فلم یصل علیہ الخ" "وفی روایۃ لما مات ابراہیم بن النبی

صلی اللہ علیہ وسلم صلی علیہ الخ" صلوٰۃ علی ابراہیم اور ان کی عمر دونوں میں خلاف ہے۔ بعض نے
روایت صلوٰۃ کو ترجیح دی ہے کیونکہ آپ نے دیگر روایات میں امر فرمایا ہے کہ سقط پر
نماز پڑھو۔ اور بعض نے عدم صلوٰۃ کو راجح کہا ہے۔ مگر یہ انہیں کی خصوصیت ہوگی عمر کے
بارہ میں ایک روایت صحیح ہے اور دوسری میں خفا ضرور ہے۔ ایک جواب یہ بھی ہے
کہ اگر ابراہیم زندہ رہتے تو نبی ہوتے اور نبی پر نبی کو نماز پڑھنا نہ چاہیئے۔ زرکشی رحمۃ اللہ
علیہ نے ان پر نماز نہ پڑھے جانے کی چند تاویلیں ذکر کی ہیں۔ ایک یہ کہ آپ نے صلوٰۃ
کسوف میں مشغول ہونے کے سبب سے نہ پڑھی۔ دوسرے یہ کہ آپ نے خود کسی وجہ
سے نہیں پڑھی بلکہ دوسروں نے پڑھی۔ تیسرے یہ کہ جماعت کے ساتھ نہیں پڑھی گئی بلکہ
آپ نے تنہا پڑھی جیسا کہ ابن ماجہ وغیرہ میں موجود ہے۔" باب التکبیر علی
الجنازۃ "وکبر علیہ اربعا" تکبیرات جنازہ پانچ اور چار ثابت ہیں مگر یہ کہتے
ہیں کہ اخیر فعل آپ کا چار کا تھا اور عند الفقہا بھی یہی ہے۔" باب فی تسویۃ
القبر" "فکشفت لی عن ثلثۃ قبور لا مشرفۃ (ای مرتفعۃ) الخ" یقال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم مقدم الخ" یہی ترتیب قبور ہے۔ بعض روایت میں اس کے خلاف ہے۔" اکتفی
لی الخ" سے مراد یا کشف باب ہو۔ مگر عمدہ یہ ہے کہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے قبور کی جانب
نصف حجرہ میں پردہ ڈال رکھا تھا وہ کھول کر دکھایا۔ اس سے غلاف قبر ثابت نہیں ہوتا۔
"باب فی تحویل المیت من موضعہ لامر یحدث" "فکان فی
نفسی من ذالک حاجۃ (ای بلکہ اخراجہ)" فقہا کہتے ہیں کہ آنکھوں سے مخفی ہونے کے بعد مردہ کو پھر نکالنا
مناسب نہیں۔ جابرؓ کے دل میں تھا مگر نکالا نہیں۔ جب بعد چھ ماہ کے قبر بارش سے
کھل گئی تو انہوں نے دوسری جگہ دفن کر دیا۔" باب فی زیارۃ القبور" استأذنت
ربی تعالیٰ علیٰ ان استغفر لہا الخ" زیادہ مشہور یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے والدین عموماً
مومن ہوتے ہیں۔ لیکن علماء نے لکھا ہے کہ اس بارے میں کوئی دلیل شرعی نہیں بلکہ اس
کے خلاف پر دلائل قویہ موجود ہیں۔ آپ کے والدین کے بارہ میں بعض نے لکھا ہے کہ
زندہ کر کے پھر مسلمان کئے گئے۔ روایت میں ہر دو احتمال ہیں کہ انہوں نے اپنے نزدیک

قسم سچی کھائی یا جھوٹ ہی سمجھ کر کھائی ہو تو یہ یمین غموس ہوگی اور کفارہ نہ آیا۔ "وہو مذہب الامام" "باب النذر فی المعصیۃ" "ومن نذران یعصی اللہ فلا یعصہ" ص ۱۱۱ یہ بالاتفاق مسلم ہے کہ اس یمین کو پورا نہ کرے۔ خلاف اس میں ہے کہ ایسی نذر منعقد ہوگی یا نہیں اور کفارہ آئے گا یا نہیں۔ آئندہ روایت میں صریح، وکفارتہ کفارۃ یمین موجود ہے۔ بعض روایات میں صرف۔ ولا نذر فی المعصیۃ ہے۔ اور یہ شوافع کی بڑی حجت ہے۔ لیکن کفارتہ کفارۃ یمین نے استدلال باقی نہ رکھا۔ بلکہ حجت حنفیہ ہوگئی۔ اس روایت میں گو جرح کیا لیکن اور صحیح روایات سے بھی یہی مروی ہے۔ "باب من رای علیہ کفارۃ اذا کان فی معصیۃ" "وہل رواہ غیر ابن ابی اویس" ایک ابن ابی اویس تو ابوبکر ہیں۔ اور دوسرے اسمٰعیل بن ابراہیم ہیں جو ابتدا سند میں ہیں۔ تو ہل رواہ الخ، میں سوال سے راجح یہ ہے کہ اسمٰعیل بن ابراہیم مراد لیں۔ نہ ابی بکر جو آئندہ روایت میں ہیں۔ "باب من نذر نذرا لم یسمہ" "کفارۃ النذر کفارۃ الیمین" ص ۱۱۱ یہ جب ہے کہ کچھ تسمیہ نہ کیا ہو۔ صرف یہ کہا ہو کہ اگر فلاں کام ہوگیا تو اللہ کے لئے مجھ پر نذر ہے۔ اور اگر تسمیہ کیا مثلاً "عبدی حر" تو کفارہ یمین سے بری نہ ہوگا۔ بلکہ جو کہا ہے اُسے پورا کرے۔ "باب فی من حلف علی طعام لا یاکلہ" ص ۱۱۵ "انت ابرہم" یا تو ابوبکرؓ کی خصوصیت ہے کہ آپ نے کفارہ نہ دلایا یا کفارہ دلایا ہو اور "انت ابرہم" برائے توصیف فرمایا۔ "باب الحالف یستثنی بعد ما یتکلم" "فان ترکہا کفارتہا" ص ۱۱۶ وجوب کفارہ کی روایات قوی اور کثیر ہیں اور نص قرانی کے موافق ہیں۔ یہ روایت ضعیف اور مجروح ہے یا یہ معنی کہ اُس وقت عدم ایفاء سے جو حرج اپنے دل میں سمجھتا ہے اُس کا کچھ خیال نہ کرے۔ بلکہ ترک ہی اُس کے لئے خود کفارہ اور مزیل حرج ہے۔ "باب من نذر نذرا لا یطیقہ" "اوقفوہ علی ابن عباسؓ" جس قدر صورتیں اس میں بیان کی گئی ہیں بالاتفاق یہی مذہب ہے اگرچہ روایت موقوف ہے۔ "باب فی استخراج المعادن" "لا حاجۃ لنا فیہا لیس فیہا خیر الخ" آپ کو کسی وجہ خاص سے خباثت معلوم ہوگئی ہوگی۔ ورنہ مستخرج

من المعدن مملوک ہے۔" باب فی اجتناب الشبہات "[۱۱۶] "اطعمیہ الاساری"
اس سے معلوم ہوا کہ شیٔ مغصوب بعد تغیر فاحش ملک غاصب میں آجاتی ہے۔ "وہو مذہب
الامام" ورنہ آپ اطعام اساریٰ کا امر نہ فرماتے بلکہ رد کرنے کا امر فرماتے۔" باب
فی وضع الربا " "الا ان کل ربا من ربا الجاہلیۃ الخ" اس سے امام طحاوی نے استخراج
کیا ہے کہ دار الحرب میں سود لینا جائز ہے۔ کیونکہ مکہ... آج ہی سے دار الاسلام
ہوا اور آج ہی آپ نے ربا کو حرام فرمایا۔" [باب فی الرجل یفلس فیجد
الرجل متاعہ بعینہ "[۱۴۰] کتاب البیوع "من افلس
او مات" پہلی روایت[۱۴۱] ہے کہ بصورت موت اُسوۃ للغرماء ہے خواہ کچھ ثمن ادا
کیا ہو یا نہیں تو بین الروایات تعارض ہوا اور شوافع کے مذہب کے خلاف بھی ہے۔
اب وہ کیا کریں گے؟" باب[۱۴۲] فی الحیوان بالحیوان نسیۃ" "عند
الشافعی جائز ہے اور عند الحنفیہ نہیں۔" باب فی التمر بالتمر" "سال سعد
بن ابی وقاص عن البیضاء بالسلت" عند الجمہور جائز ہے۔ کیونکہ جنس دو ہیں "نہی
عن بیع الرطب بالتمر" میں خلاف ہے۔ عند الامام جائز ہے۔ حدیث
میں لفظ نسیہ صریح موجود ہے۔ لہٰذا حدیث خلاف امام نہ ہوئی۔" باب[۱۴۲] فی بیع
الثمار قبل ان یبدو صلاحہا" "کالمشورۃ یشیر بہا الخ" صریح معلوم
ہو گیا کہ بیع ثمار قبل بدو صلاح لا بشرط شیٔ جائز ہوگی مفید ملک ہوگی۔ کیونکہ ممانعت مشورۃً ہے
"باب[۱۴۳] فی المزارعۃ" "امام صاحب اور امام شافعی ناجائز فرماتے ہیں اور جمہور
حتیٰ کہ صاحبین جائز کہتے ہیں۔ حجتِ امام حدیث جابر ہے۔ وہ یہ کہ "نہی عن المخابرۃ" "دوم
رافع بن خدیج فرماتے ہیں کہ ہمارے یہاں یہ صورت تھی اس لیے منع فرمایا۔" باب
فی زرع الارض بغیر اذن صاحبہا[۱۴۷] "فلیس لہ من الزرع شیٔ" جمہور
کے خلاف ہے۔ بعض اہل ظاہر اس جانب گئے ہیں۔ حجت امام حدیث اول ہے۔
"باب[۱۴۵] فی المساقات" اشجار میں ہوتی ہے۔ مثلاً درخت کھجور کسی کو دے دیا۔ اور
اس سے کہا کہ تم اس میں پانی دو جو پھل آئے نصف نصف تقسیم کریں گے۔ عند الامام

ے یہ باب ترتیب ابواب میں کافی مؤخر ہے یعنی سنن ابی داؤد کے ص۱۴۱ پر درج ہے حالانکہ یہاں ص۱۱۴ چل رہا ہے غالباً مرتب تقاریر یا کاتب کی لغزشِ قلم سے یہ باب کافی مقدم ہو گیا ہے فتنبہ۔ ۱۲ محمد طاہر رحیمی

درست نہیں عند الغیر جائز ہے۔" باب من اشتری مصراۃ فکرھھا: فان ردّھا ردّ معہا صاعًا مثل او مثلی لبنہا" ای حنطۃ۔"

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر پاؤسیر دودھ ہو تو پاؤسیر قمح۔ اور شافعیؒ نے تمام احادیث کو چھوڑا۔ اور صاع تمری کو اختیار کیا۔" باب فی کسر الدراھم"۔ "نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان تکسر سکۃ المسلمین الجائزۃ بینہم الامن باس" یا یہ کہ وہ ایم کرتے یا یہ کہ اس میں سے ڈھالے دونوں منع ہیں۔" باب فی خیار المتبایعین"۔ "مالم یفترقا" اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ علی وجہ الاستحباب ہے۔ اب تفریق بالابدان کرنے کی ضرورت نہیں۔" باب فی ثمن السنور"۔ "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن ثمن الکلب والسنور" یا منسوخ یا علی وجہ الاستحباب ہے یہ شوافع کا مذہب ہے عند الامام جائز ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عند الشافعیؒ کلب نجس العین ہے اور عند الامام نہیں۔" باب فی بیع الطعام قبل ان یستوفی"۔ "وقال ابن عباس واحسب کل شئی مثل الطعام" مذہب فقہا یہی ہے خلاف زمین میں ہے۔" باب فی الرھن"۔ "وعلی الذی یحلب ویرکب النفقۃ"

اس طرح پر کہ نفقہ کے مقدار کا دودھ لے اور سواری کرلے اور جو کچھ نفقہ سے زیادہ دودھ ہو تو اس کا حساب ہو جائے۔ اس طرح انتفاع من المرہون جائز ہے۔ حدیث میں صرف یہ ہے کہ جو نفقہ دے دودھ وغیرہ لے سکتا ہے۔ یہ نہیں کہ کل دودھ بعوض نفقہ لے سکتا ہے۔ یعنی زائد علی الحساب کا ذکر نہیں۔ اور آسان یہ ہے کہ فقہاء نے منسوخ کہا ہے۔ مواشی جس چیز کو تلف کردے اس کا تاوان عند الامام نہیں۔ جب تک کہ تعدی نہ پائی جائے خواہ رات کو تلف کیا ہو یا دن کو۔ دیگر ائمہ رات کو تلف کرنے میں تاوان کہتے ہیں۔" کتاب القضاء"۔ "باب فی قضاء القاضی اذا اخطاء"۔ "قال تختصمان فی مواریث" الخ اس میں پورا قصہ یہ کہ نزاع میراث میں تھی جو املاک مرسلہ میں سے ہے۔ اور اس میں امام صاحب یہی کہتے ہیں کہ قضاء قاضی ظاہرًا ہی ہوتی ہے نہ باطنًا۔ اب خواہ "اقطع لہ قطعۃ من النار" کے معنی یہی لے لیں کہ ملک

نہیں ہوتا تب بھی خلاف نہ ہوگا۔ کیونکہ خاص املاک مرسلہ کا قصہ ہے نہ عقود و فسوخ کا۔ یہ پورا قصہ ابوداؤد ہی میں ہے" **باب ۱۵۱ شہادۃ البدوی علی اھل الامصار** " "لا تجوز شہادۃ بدوی علی صاحب قریۃ" چونکہ وہ ناواقف ہوتے ہیں۔ اس لئے مقبول نہ ہوگی لیکن نفی مطلقاً نہیں بلکہ بدوی اگر سمجھدار ہو تو مقبول ہوگی۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ شاہد و مشہود علیہ میں کچھ تعلق و تعارف ہونا چاہیئے۔ اور اکثر بدوی و شہری میں تعلق نہیں ہوتا تو قبول شہادت مناسب نہیں گو جائز ہے۔ اگر قاضی کو ایک ہی شاہد ہو اور کسی وجہ سے یقین ہو جائے تو اُس کو اپنے یقین پر فیصلہ کرنا جائز ہے۔ اکثر فقہاء اس کو مانتے ہیں مگر یہ کہتے ہیں کہ قضا بالعلم نہ چاہیئے گو جائز ہے کیونکہ اس میں متہم ہونے کا خوف ہے اور اتہام سے بچنا زیادہ ضروری ہے اگرچہ کسی کے حق میں نقصان آجائے۔ بلکہ ظاہری قاعدے سے جو ثابت ہو ویسا ہی فیصلہ کرے۔

" **باب القضاء بالیمین والشاھد** ۱۵۲ " "فتخلف مع شاہدک الاخر الخ" اس قصے سے قضاء بیمین و شاہد کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ ایسے معاملات میں تو قسم کی بھی ضرورت نہ تھی بلکہ آپ کی رائے پر منحصر تھا چنانچہ وفد ہوازن کا قصہ جو بالکل اسی کے مثل تھا وہاں آپ نے نہ قسم لی نہ بینہ" **باب ۱۵۳ الرجلین یدعیان شیئا و لیس لھما بینۃ** " "لیست لواحد منہما بینۃ" "دونوں میں اس وقت تقسیم کی جائے گی جبکہ کسی کے قبضہ میں دونوں میں سے نہ ہو یا دونوں قابض ہوں اور اگر احدہما قابض ہو... تو قابض کی ہوگی۔ یا خارج بینہ لائے" **کتاب الاشربۃ** ۱۶۰ "

" **باب تحریم الخمر** " "قال نزل تحریم الخمر الخ" یعنی اشارہ الی التحریم جب حضرت عمرؓ کی سمجھ میں نہ آیا تب دعا کی تو آیت "فیہما اثم کبیر" نازل ہوئی جب جواب شافی نہ ہوا تو دعا کی تو آیت "فہل انتم منتہون" نازل ہوئی" **باب ۱۶۱ ما جاء فی الخمر تخلل** " "افلا اجعلہا خلا قال لا" بعض نے تو ایسا ظاہر پر عمل کیا ہے کہ سرکہ بھی نجس ہوگا استعمال ناجائز ہے لیکن اکثر جواز کے قائل ہیں۔ البتہ خلاف اس میں ہے کہ خمر کو خل بنانے کی نیت سے رکھ چھوڑنا جائز ہے یا نہیں۔ امام صاحب اور بعض حضرات

جواز کے قائل ہیں۔ اگرچہ بیع خمر بہ نیت خل تو حرام ہے لیکن اگر اس کے عصیر میں سُکر آکر شراب بن گئی یا اور کسی وجہ سے شراب موجود تھی اور گرائی نہیں بلکہ نمک وغیرہ سرکہ بنانے کیلئے ڈالے تو جائز ہے گو اچھا نہیں۔ اور امر بالاراقہ یا تو ابتداء تحریم خمر پر محمول ہے۔ جبکہ ظروف کے بھی توڑ ڈالنے کا حکم تھا یا بیت مسلم میں شراب رہنی پسند نہ کیا۔" **باب**[۱۶۵] **فی الخلیطین** "اٰخذ قبضۃ من تمر وقبضۃ من زبیب الخ" اس سے جواز خلیط معلوم ہوا۔"

باب فی صفۃ النبیذ[۱۶۶] "فیسقی الخدم او یہراق" یعنی اگر سُکر آنے کا اندیشہ ہوتا تو خدام کو پلا دیتے تھے کہ خراب نہ ہو جائے اور اگر خراب ہو جاتا تو گرا دیتے۔ جیسا کہ کبھی نہایت عمدہ کھانا خراب ہونے کے خوف سے دے ڈالتے ہیں۔"

کتاب الاطعمۃ[۱۶۵]

"**باب فی اکل لحوم الخیل**" "نہی عن اکل لحوم الخیل" یہ روایت ابو داؤد ہی میں ہے۔ اُن کے نزدیک قابل عمل معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ نسخہ میں ہو ہٰذا المنسوخ" ہے اُس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ روایت تو قابل عمل ہے مگر منسوخ ہے عند البعض ضعیف ہے۔" **باب فی اکل الضب**[۱۷۶] "نہی عن اکل لحم الضب" یہ بھی ابو داؤد ہی میں ہے۔ ابو داؤد نے اس پر بھی جرح کی ہے۔ اس میں مذہب امام یہ ہے کہ سب حرام ہیں۔ بعض نے بعض حشرات ارض کو جائز کہا ہے جیسے ضب وسنگ پشت۔" **باب ماجاء فی**[۱۷۷] **اکل السباع** "وحرام علیکم الحمر الاہلیۃ وخیلہا وبغالہا الخ" اس سے بھی حرمت لحم خیل معلوم ہوئی۔ امام صاحب سے مطلق کراہت منقول ہے۔ بعض نے تحریمی کہا ہے اور بعض نے تنزیہی۔ مگر راجح تنزیہی ہے یا منسوخ ہے یا بوقت اضطرار پر محمول ہے کیونکہ دیگر احادیث میں صریح نہی موجود ہے۔" **باب فی اکل الطافی من السمک**[۱۷۸] "وما مات فیہ وطفا فلا تاکلوہ" یہ موافق حنفیہ ہے۔ اگر حضرت جابرؓ کا فتویٰ نہ ہو تب بھی حنفیہ کی حجت ہے۔" **باب فی دواب البحر**[۱۸۱] "جواز اکل دواب بحر مطلقاً" یہ اس روایت سے ثابت کرتے ہیں۔ لیکن دوسری روایت سے معلوم ہوا کہ یہ دابہ مچھلی تھی۔ لہٰذا اور دواب بحری کی حلت ثابت نہ ہوئی۔" **باب فی الفارۃ**

تقع فی الثمن[۱۸۱] "فان کان جامداً فالقوہا وما حولہا[۱۸۲]" تصریح ہوگئی کہ یہ حکم جامد کا ہے رقیق کا نہیں۔ **کتاب الطب[۱۸۳]** "باب فی التریاق" تریاق کی اجازت ہے۔ اگر کوئی شئے نجس اس میں نہ ہو۔ اگر سانپ وغیرہ اس قسم کی چیزیں پڑی ہوئی ہوں تو جائز نہیں۔ "باب فی الادویۃ المکروھۃ" "ولا تتداووا بحرام" یہ امام صاحب کی حجت ہے۔ وہ ابوال ابل کو دوا بھی جائز نہیں فرماتے چنانچہ اس روایت سے بھی استشفار بالحرام کی ممانعت معلوم ہوئی۔ "سال النبی عن ضفدع یجعلہا فی دواء[۱۹۱] الخ" اس سے معلوم ہوا کہ ضفدع حلال نہیں۔ **کتاب العتق** "باب فی العتق علی شرط" "واشترط علیک ان تخدم" یہ فی الواقع شرط ہی نہ تھی بلکہ وعدہ تھا اور اگر شرط بھی ہو تو عتق میں مضر نہیں بلکہ شرط لغو ہو جاتی ہے اور عتق ہو جاتا ہے۔ "باب فیمن اعتق نصیبا لہ من مملوک" "لیس للہ تعالیٰ شریک" یہ بر طور سے اہل ظاہر کے خلاف ہے خواہ اس کے معنی یہ ہوں کہ یہ نالائک کو ارشاد ہے کہ تو نے اچھا نہیں کیا۔ بلکہ کل کو آزاد کر دے کیونکہ اہل ظاہر اس قدر بڑھے ہوئے ہیں کہ بقائے تجزی کے قائل ہیں۔ بخلاف امام صاحب کے کہ وہ بقائے تجزی کے قائل نہیں بلکہ بطور ضمان یا سعی کے آزاد کرا دیتے ہیں۔ اگر معنی اول لئے جائیں تو امام صاحب کے بھی خلاف ہو گا۔ مذہب صاحبین عدم تجزی فی الیسر والعسر ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر معتق موسر ہو تو تجزی نہیں ہو سکتی اور معسر میں تجزی جائز ہے۔ لیکن یہ درست معلوم نہیں ہوتا اس لئے کہ اگر حقیقت عتق میں تجزی نہیں ہو سکتی تو موسر و معسر ہر حال میں نہیں ہونی چاہیئے۔ اور اگر حقیقت عتق قابل تجزی ہے تو پھر موسر و معسر کا فرق کیسا۔ "باب من ذکر السعایۃ فی ھذا الحدیث" "فخلاصہ علیہ فی مالہ ان کان لہ مال" اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ خلاص اس کے مال سے ہو گی۔ پہلے سے آزاد نہ ہوا تھا۔ اور اس سے بھی زیادہ تصریح اگلی روایت "یعتق علیہ من مالہ" میں ہے۔ "والا فقد عتق منہ ما عتق" امام صاحب کے موافق یہ معنی ہیں کہ اس معتق کی جانب سے تو بس جو کچھ آزاد ہونا تھا ہو گیا۔ اس سے بھی یہی سمجھا جاتا ہے کہ

کسی اور صورت سے بقیہ کا بھی عتق ہوگا چنانچہ دوسری روایت میں اس کی صورت یعنی سعی یا اعتاق نصیب آخر مذکور ہے" فان لم یکن لہ مال" الخ اس سے اور بھی صراحۃً معلوم ہوگیا کہ بعد ادائے مال آزاد ہوگا نہ بفورِ عتق جزءِ اوّل۔ اور اگر "ثم" کو بمعنی "واو" لیں تو خلاف اصل ہوگا۔ اور دلائل اس کے خلاف یہ موجود ہیں۔ "باب فیمن روی ان لم یکن لہ مال" ۱۹۴ "ان رجلا اعتق نصیبا لہ من مملوک" الخ یا معسر ہوگیا یا اس نے خود آزاد کر دیا ہوگا۔ "باب فی عتق امہات الاولاد" "فقال اعتقوہا" ۱۹۵ اس عورت کا مملوکہ بنانا اصل سے جائز ہی نہ تھا تو آپ نے اس کو چھڑا دیا۔ "فاعتقونی" کے یہ معنی ہیں اور عوض میں جو آپ نے دیا وہ مبادلہ نہ تھا بلکہ بیت المال سے حق مسلمین سمجھ کر عطا فرما دیا۔ غیر مملوکہ ہونا قصہ سے ظاہر ہے۔

کتاب اللباس

۲۰۱

"باب الرخصۃ فی العلم وخیط الحریر" ۲۰۵ "فاما العلم من الحریر وسدی الثوب فلا باس" یہ صریح امام صاحب کے موافق ہے کہ اگر تانا ریشم کا ہو اور بانا سوت کا تو جائز ہے۔ "باب فی الخضاب" ۲۲۲ خضاب مسنون ہے اور ترک خضاب بھی مسنون۔ آپ کو خضاب کرنے کی نوبت نہ آئی۔ احادیث قولیہ میں تاویل ہی نہیں "فاذا ہو ذو وفرۃ بہا ردع حناء" ۲۲۲ الخ جو پہلی روایت میں ہے اس کو یا تو راوی نے اچھی طرح دیکھا نہیں یا برائے خضاب نہ ہو بلکہ دواءً ہو۔ "باب فی الانتفاع بالعاج" "یا ثوبان اشتر لفاطمۃ" "قلادۃ من عصب وسوارین من عاج" ۲۲۳ یہ ان کے منافی ہے جو فیل کو نجس العین کہتے ہیں اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ سباع وغیرہ "مالا یوکل لحمہ" کی ہڈی پاک ہے "باب ما جاء فی ترک الخاتم" "انہ رأی فی ید النبی صلی اللہ علیہ وسلم خاتما من ورق" الخ "خاتم ورق" کئی راویوں نے بیان کیا ہے مگر یہ اُن روایات کے خلاف ہے جن میں خاتم ذہب کو نکال ڈالنا مذکور ہے "باب ما جاء فی خاتم الحدید" ۲۲۴ "مالی اریٰ علیک حلیۃ اہل النار" اس سے معلوم ہوگیا کہ حدید کا استعمال مردوں کو جائز نہیں۔ "باب ما جاء فی الذہب للنساء" ۲۲۵ "فلیطوقہ طوقا من ذہب" "اس قسم کی روایات یا تو منسوخ ہیں یا مقید بہ قید ہیں کیونکہ تمام روایات سے جواز ہی ثابت ہے۔"

کتاب الملاحم

۲۳۳

"باب فی تواتر الملاحم" "الملحمۃ الکبریٰ وفتح" الخ ۲۳۳ یہ وقائع یکے بعد دیگرے ہوں گے اور فتح قسطنطنیہ دوسرا واقعہ ہوگا۔ جبکہ کفار مسلط ہو جائیں۔ . . . . .

گئے۔ نہ: جو کہ ہو چکا۔ یعنی سلطان صلاح الدین کے وقت میں" باب فی ذکر
البصرۃ ۲۳۶ "ویقول ہذہ لابی ہریرۃ" اس سے معلوم ہو گیا کہ نماز پڑھ کر دوسروں کو
ثواب پہنچا سکتا ہے۔ یعنی عراق میں ابوہریرہؓ نے لوگوں کو حدیث سنائی۔ وہاں نہیں پہنچے۔
باب ۲۷۰ دیات الاعضاء" یعنی اول ذوی الفروض پھر عصبات یا ذوی الارحام
یعنی میراث تو ذوی الفروض کو ملے گی اور دیت عاقلہ ذوی الارحام کو" باب
فی الخلفاء ۲۸۰ "وعلی کذا" کذا سے مراد چھ برس ہیں ورنہ اگر بارہ مراد ہوں تو حساب
غلط ہوگا۔" باب ۲۸۵ فی استخلاف ابی بکرؓ "ثم قال لا لا لیصل للناس الخ
عمرؓ نے نماز شروع کر دی تھی مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روک دیا۔ اور
جب ابوبکرؓ آئے تو انہوں نے نماز پڑھائی۔" باب فی قطع السدر "من
قطع سدرۃ ۳۵۵ الخ" چونکہ شئے نافع ہے۔ لہٰذا اس نیت سے کاٹنا کہ لوگ نفع سے محروم
رہیں ممنوع ہے۔ باقی رفع ضرورت کے لئے جائز ہے۔" باب فی الرجل
یسب ۳۵۹ الدھر "وانا الدہر الخ" یعنی فاعل الدہر۔ اور جب مجعول غیر مختار ہو تو اس
کو برا کہنا گویا جاعل کو برا کہنا ہے۔ ؎

اہل آفاق جو کرتے ہیں فلک کا شکوہ
یہ تو سمجھیں کہ یہ ہے تابع فرمان کس کا
محققین نے دہر کو صفت جناب باری کہا ہے۔

تم الجزء الثانی بحمد اللہ وتوفیقہ

ختم شد

الابواب والتراجم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نبذۃ الاحوال

حامدًا ومصلّیًا ومسلّمًا

قطب العالم حضرت شیخ الہند قدس اللہ سرہ العزیز بجرم حق گوئی بیت الحرام سے سنگینوں کے سایہ میں لاکر مالٹا کے قلعہ میں نظر بند کیے گئے۔ اور منعم حقیقی نے آپ پر انعامات کی بارش کی اور اُن آنکھوں پر جو لایبصرون بھا کی مصداق نہیں اوران قلوب پر جو لایفقھون بھا سے موصوف نہیں روشن کردیا کہ سجن مالٹہ سجن یوسف علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کا نمونہ ہے اس طویل زمانہ نظر بندی۔ اقارب واحباب اہل وعیال سے دور افتادگی میں جس ثبات واستقلال کا نمونہ آپ کی ذات نے نہ صرف اپنے خدام کے سامنے بلکہ ایک عالم کے سامنے پیش کردیا اس کو دیکھ کر سلف صالحین رحمہم اللہ کے ثبات و استقلال پر تعجب نہ رہا۔

مصائب و آلام کے اس بارش کے زمانہ میں کہ بڑے بڑے شجیع القلب گھبرا اٹھتے ہیں آپ نے احکم الحاکمین کی ترجمانی کا حق ادا کیا۔ یعنی اس زمانہ اسارت میں وحی الٰہی کا وہ ترجمہ مکمل کر دیا جس کو بزمانہ قیام ہندوستان شروع کردیا تھا۔ اس اہم ذمہ داری سے فارغ ہونے کے بعد آپ نے اصح الکتب بعد کتاب اللہ کے تراجم کے متعلق ایک یادداشت تحریر فرمائی۔ اسوقت کہ آپ اس یادداشت کو تحریر فرمارہے تھے۔ آپ کے پاس بخاری شریف

کا ایک نسخہ تھا۔ اور وہ بھی مطبوعہ مصر جس پر نہ حاشیہ نہ حل لغات۔ اسی طرح شاید ایک دو کتابیں ترمذی شریف وغیرہ اور تھیں۔

ان سطور کو جن کو آج اہل علم ناظرین ملاحظہ فرما دیں گے۔ حضرت شیخ الہند قدس سرہٗ نے متفرق اوقات میں تحریر فرمایا تھا۔ آپ اس فرض اہم کے متعلق پوری بیکدوشی حاصل نہ کرنے پائے تھے یعنی جسقدر آپ تحریر فرمانا چاہتے تھے وہ حد تکمیل کو نہ پہنچا تھا کہ آپ اس جرم بے گناہی سے آزاد نہ کئے گئے اور ہندوستان تشریف لائے۔ ہندوستان میں آپ کا قیام ہی کیا ہوا۔ صرف پانچ ماہ اور بائیس ۲۲ یوم جن میں سے نصف سے زیادہ زمانہ اشتداد مرض کے حصہ میں آیا۔ نصف سے کم طویل طویل سفروں اور مشتاقان قدمبوسی کی تمناؤں کو پورا کرنے میں گذرا۔

سن تیرہ سو انتالیس ہجری کی اٹھارہویں ربیع الاوّل کو غلبہ شوق دیدار خالق میں خدام سے مفارقت اختیار کی۔ اس مفارقت کا صدمہ مسلمانوں میں سے تو ہر چھوٹے بڑے کو پہنچنا ہی لازمی تھا مردم شناس غیر مسلموں کو بھی اس وفات نے خون کے آنسو رُلا دیئے۔

باقی رہی یہ بات کہ میں کس حالت میں ہوں اس کیلئے فقط اس قدر کافی ہے کہ

حال من در ہجر حضرت کمتر از یعقوب نیست ؎ او پسر گم کردہ بود و من پدر گم کردہ ام

حضرت شیخ الہند قدس سرہٗ کی آخری تحریر تراجم بخاری کے متعلق تھی جسکو اس خیال سے کہ آپ کا فیض علمی تا قیام قیامت جاری رہے۔ شائع کیا جاتا ہے۔ عدم مساعدت مشیت ایزدی کی وجہ سے اگرچہ حضرت شیخ الہند قدس سرہٗ ان تمام علمی لآلی و جواہر کو کاغذ کی سطح پر نہ رکھ سکے ہوں جن کا آپ نے ارادہ کر لیا تھا۔ لیکن بحالت موجودہ بھی یہ گنجینہ گراں مایہ ہمارآنکھوں پر رکھنے کے قابل ہے۔ ارباب نظر اور اصحاب علم اس مختصر سی تحریر سے جو فوائد حاصل کریں گے اُن سے خود ہی واقف ہو جاویں گے۔

دُعا ہے کہ خداوند عالم اس تحریر کو مقبولیت عامہ عطا فرماوے۔

حسین احمد مہاجر مدنی۔ (مقیم کلکتہ)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اللهم لا سهل الا ما جعلته سهلا وانت تجعل الحزن اذا شئت سهلا ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

وقت آں شیریں قلندر خوش کہ در اطوار سیر
ذکر تسبیح ملک در حلقہ زنار داشت

اصول | امّا بعد: بندہ ظلوم وجہول ارباب فہم وانصاف کی خدمت میں ملتمس ہے کچھ عرصہ سے رغبت قلبی اور بعض مکرمین مخلصین کا ارشاد متقاضی تھا کہ تراجم اصح الکتب بعد کتاب اللہ العظیم کے متعلق بنام خدا خامہ فرسائی اور تقدیر آزمائی کروں جو سلفًا اور خلفًا مطمح افکار اور محل انظار اکابر علماء رہے ہیں۔ اور انہیں تراجم کو امیر المؤمنین فی الحدیث کی تمام عمر کی کمائی اور اصح الکتب کا ایک بڑا رکن بتلایا جاتا ہے۔ اس مبارک اور مقدس کتاب کی جو مبسوط اور مختصر اور متوسط شروح لکھی گئی ہیں اسمیں شک نہیں کہ اُن کی نظیر نایاب ہے۔ اور اہل اسلام کے حق میں مایۂ افتخار جزاہم اللہ عنا احسن الجزاء وافضل الجزاء۔ مگر ہجوم تحقیقات علمیہ تفسیر وحدیث وفقہ وکلام واسماء الرجال۔ ولغت وغیرہ میں حضرات اکابر کو اتنی گنجائش نہیں ملی کہ تراجم کی تحقیق میں زیادہ توجہ اور غور فرمادیں اور بالاستقلال اس خدمت کو انجام دے سکیں۔ اسلئے حضرات اکابر نے قدر ضرورت پر اکتفا غالبًا مناسب سمجھا۔ اور اگر کسی نے ایسا کیا ہو تو ہم اسوقت تک اُس سے محروم رہے۔

بالجملہ شروح موجودہ میں جو تراجم کے متعلق تحریر فرمایا ہے وہ ہم لوگوں کو کافی نہیں بے شک اس کی حاجت ہے کہ کوئی ایسا شخص جو اس خدمت کو انجام دے سکے غور کامل اور جدوجہد تام سے اس کو بالاستقلال انجام دینے میں کوشش کرے اور محققین اکابر کی شروحِ موجودہ میں غور کرکے جوبات اقرب اور احق بالقبول ہو اس کو اختیار کرے۔ لیکن اپنی حالت جو سب کو معلوم ہے وہ ہرگز اس قابل نہیں کہ اس مہتم بالشان خدمت کی کسی ادنیٰ درجہ میں بھی کامیاب ہوسکے۔ محض شوق قلبی سے کیا کام چلتا ہے اسلیئے اسوقت تک بجز تحیر و تردد کچھ نہ ہوسکا۔ حسنِ اتفاق سے حجۃ اللہ علی العلمین حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی رحمۃ اللہ علیہ کا ایک مستقل مختصر رسالہ اس کے متعلق حیدرآباد سے شائع ہوا اس کو دیکھ کر امید مردہ میں جان محسوس ہونے لگی۔ اور سودائے خام پکنا شروع ہوا اس کے مطالعہ سے یہ بات تو خوب دلنشیں ہوگئی کہ مؤلف رحمہ اللہ کے بہت سے خبایا اسوقت تک زوایا میں مخفی ہیں رسالہ نہایت عجیب ہے مگر بوجہ اجمال و اختصار اُس سے پورا نفع اُٹھانا دشوار ضرور ہے مگر شوق دیرینہ نے سب دشواریوں سے قطع نظر کرکے اس کام کا تہیّہ کرا دیا۔ مگر اپنی درماندگی اور بیچارگی چونکہ ایسی نہیں کہ اُس سے قطع نظر ہوسکے۔ اسلیئے مجبوراً یہ صورت نکالی کہ چند اہل علم فہیم و لائق کو منتخب کرکے ان کی شرکت سے یہ خدمت حتی الوسع پوری کی جاوے حسبنا اللہ وَنِعْمَ الوکیل اب ہم جو کچھ کریں گے وہ حضرات اکابر ہی کی تحقیقات سے مستنبط ہوگا۔ البتہ حسب الموقع جو امر جدید یا زائد سمجھ میں آئے گا وہ بھی ضرور عرض کیا جاوے گا۔ اگر اس میں خطا ہو تو اسکی وجہ بتلانے کی ہرگز ضرورت نہیں ہم خود اُس کی وجہ موجود ہیں جس کا جی چاہے دیکھ لے اور اگر صواب ہو تو اللہ تعالیٰ کا فضل اور حضرات اکابر رحمہم اللہ کی برکت ہے۔

وفی اموالھم حقٌ للسائل والمحروم

واللہ الموفق والمعین

سب سے اوّل ہم ان اصول کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ جن کی رعایت مؤلف رحمہ اللہ

نے تراجم میں ملحوظ رکھی ہے۔ اور جزئیات کتاب میں وہی کارآمد ہیں۔
چونکہ یہ امر معلوم ہے کہ حضرت مؤلف نے اُن اصول کو بالاستقلال ضبط فرما کر کسی کو نہیں دیا۔ بلکہ محققین علمائ نے خود تراجم سے علی الفور یا بعد الغور استنباط فرمایا ہے اور اسی لیئے وہ اصول ہمیشہ لیکن ہر آنکہ یافت مزید بر آں نمود۔ کا مصداق رہے ہیں تو اب یہ امر ظاہر ہوگیا۔ کہ اب بھی اگر کوئی شخص کوئی بات معقول بعد غور اصول میں ایسی بڑھا دے جو تطبیق وغیرہ اغراض مؤلف میں مفید اور کارآمد ہو تو وہ بات مسلم اور لائق قدر ہوگی۔ قابلِ انکار ہرگز نہ ہوگی۔

ولا تنظر و الی من قال فنقول وبہ نستعین ؎

(۱) مؤلف رحمہ اللہ بسا اوقات جملۂ مذکورہ فی الحدیث کو یا کسی قول
اصول :- اور عبارت کو ترجمہ بناتا ہے۔ مگر اُس کا مدلول صریح مطابقی مقصود نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا مدلول التزامی اور ثابت بالاشارہ مولف کو مقصود ہوتا ہے اسلیئے جو دلیل بیان کریگا۔ اُس غرض مخفی کے مطابق ہوگی ظاہر ترجمہ کے مطابق ہونا کچھ ضرور نہیں جو ظاہر ترجمہ کو مقصود سمجھے گا۔ اُس کو بہت دقت اور تکلف کیجے بعد بھی قابلِ قبول تطبیق دینا میسر نہ ہوگا۔ دیکھیئے مؤلف نے شروع کتاب ہی میں

باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

فرمایا۔ اور اس کے بعد چھ حدیثیں اس باب میں ذکر فرمائیں بعض میں تو وحی کا بھی ذکر نہیں اور بدء وحی سے تو اکثر خالی ہیں صرف ایک حدیث حراء میں ابتداء وحی کا ذکر ہے اسلیئے بعض حضرات نے تو صاف فرمادیا۔ ہے

ان کثیراً من احادیث الباب لا یتعلق الّا بالوحی لا ببدءالوحی فکیف جعل الترجمۃ باب بدءالوحی۔

اور اکثر حضرات نے تاویلات مختلفہ فرما کر مطابقۃ میں عرق ریزی کی جو شروح میں بالتفصیل موجود ہیں۔ مگر انصاف یہ ہے کہ کوئی محقق امر قابلِ تسکین مؤلف رحمہ اللہ کی شان کے موافق نظر نہیں آتا۔ جس کی وجہ سے تمام احادیث کا بے تردد ترجمہ کے

مطابق ہونا دلنشیں ہوجاوے۔ جب شروع ہی ایسا ہے تو آئندہ کیا ہوگا ؎

قیاس کن ز گلستان من بہار مرا

مگر احادیث مذکورہ فی الباب میں غور کرنے سے اور حضرت شاہ صاحب وغیرہ بعض ارشادات سے یہ معلوم ہوا کہ مؤلف کی غرض اصلی بدء وحی کا بیان کرنا نہیں بلکہ وحی کی عظمت اور اس کا خطاء و غلط وسہو سے منزّہ ہونا۔ اور واجب الاتّباع اور ضروری التسلیم ہونا بتلانا منظور ہے جو ابتداء کتاب میں مفید اور مناسب ہے اور وحی متلو اور غیر متلو دونوں کو شامل ہے۔ اور مبدأ بھی عام ہے زمانہ ہو یا مکان اخلاق ہوں یا حالات۔ غرض وحی کی جملہ مبادی مراد ہیں۔ اب اسکے بعد جملہ احادیث اور ترجمہ میں مطابقت بلا تکلف نظر آتی ہے جب اُس کا موقع آئے گا۔ انشاءاللہ بالتفصیل بھی عرض کر دینگے بالجملہ غرض مؤلف کا سمجھنا اہم اور ضروری ہے بہت مواقع میں مفید کار آمد ہے

(۲) یہ امر مسلّم ہے کہ مؤلف رحمہ اللہ تمام اپنی کتاب میں نہ حدیث مکرر لاتے ہیں نہ ترجمہ اور اگر ایسا ہوگا تو وہ سہو سمجھا جائیگا۔ مگر ترجمہ کی تکرار کے یہ معنی ہیں کہ مطلوب اور غرض دونوں جگہ ایک ہو۔ یہ مطلب نہیں کہ الفاظ ایک ہوں۔

دیکھیے کتاب العلم میں باب فضل العلم دو جگہ موجود ہے اسکے متعلق جملہ حضرات اکابر یہی فرماتے ہیں کہ فضل سے ایک جگہ جو مراد ہے دوسری جگہ وہ مراد نہیں اسلئے تکرار نہیں ہوا۔ لیکن یہ ہے تو پھر یہ بھی ماننا پڑے گا۔ کہ جہاں غرض ایک ہوگی۔ وہاں ایک دو لفظ کے بدل جانے سے تکرار زائل نہ ہوگا۔ تاوقتیکہ مصرف دوسرا نہ ہوگا۔ اعتراض تکرار باقی رہے گا۔ صرف لفظوں کا تغیر مفید نہ ہوگا۔ مثلاً شروع کتاب میں باب کیف کان بدءالوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا اور کتاب فضائل القرآن میں جا کر باب کیف نزول الوحی و اوّل ما نزل فرمایا تو صرف بعض الفاظ کے تغیر سے کچھ نہ ہوگا۔ بلکہ ضرور ہے کہ ہر ایک ترجمہ کی غرض اور مقصود کو جدا جدا کر کے بتلایا جاوے۔

(۳) یہ ظاہر ہے کہ ترجمۃ الباب مدعا اور حدیث اس کے لیئے دلیل ہوتی

ہے۔ مگر مؤلف رحمہ اللہ نے متعدد باب میں ایسا کیا ہے کہ ترجمہ میں کوئی قید یا کسی امر کی تفصیل ایسی بڑھادی ہے جس کا حدیث باب میں پتہ نہیں تو وہاں عدم تطبیق کا خلجان ضرور دقت میں ڈالتا ہے کہ اس دلیل مطلق یا مجمل سے یہ مقید یا مفصّل مدعا کیسے ثابت ہوگیا بجز اسکے کہ مؤلف پر عدم تطبیق کا اعتراض کیا جاوے یا تکلّف کر کے لاچار کوئی تاویل تلاش کی جاوے اور کیا ہوسکتا ہے چنانچہ شروح میں اسکی نظائر موجود ہیں۔ مگر حقیقت الامر جیساکہ محقق علامہ سندھی نے بھی بیان فرمایا ہے یہ ہے کہ مؤلف رحمہ اللہ کے جملہ تراجم اسمیں منحصر نہیں کہ حدیث باب اُن کے لیے دلیل ہو۔ بلکہ بعض تراجم ایسے بھی ہیں کہ اُن کو حدیث باب کے ملئے شرح اور بیان کہنا چاہیئے۔ چونکہ حدیث مذکور میں کوئی اجمال یا اطلاق ایسا تھا کہ جس سے مغالطہ کا احتمال تھا تو مؤلف نے اور احادیث اور دلائل سے اس اطلاق کو ترجمہ میں زائل فرما کر حدیث کا مطلب تحقیقی ظاہر فرما دیا یا یوں کہو کہ ادلّہ چونکہ متعارض نظر آئیں تو مؤلف نے اسکی تطبیق کی ضرورت سے ترجمہ میں قید زائد فرمائی۔ مثلاً ابواب الحیض میں باب الصفرۃ والکدرۃ فی غیر ایام الحیض منعقد فرما کر حدیث ام عطیہ لانعد الکدرۃ والصفرۃ شیئًا ذکر فرمائی جس میں مؤلف نے جو ترجمہ میں فی غیر ایام الحیض کی قید بڑھائی تھی۔ اس کا پتہ بھی نہیں مگر مؤلف نے اور احادیث اور دلائل کی وجہ سے یہ قید بڑھا کر مطلب صحیح اور واقعی تبلا دیا یا یوں کہو کہ ام عطیہ کے اس ارشاد اور حضرت صدیقہ کے ارشاد لاتعجلن حتی ترین القصۃ البیضاء میں صریح تخالف تھا۔ مؤلف کی قید سے دونوں میں موافقت ہوگئی فَلِلّٰہِ درہ ثم للہ درہ

(۴) بسا اوقات ترجمہ کے لیے ایک معنی ظاہر ہوتے ہیں اور دوسرے معنے غیر ظاہر ایسے موقع میں اکثر حضرات ناظرین بمجرد نظر معنی ظاہری متعین فرما لیتے ہیں اور مؤلف رحمہ اللہ کی مراد دوسرے معنی ہیں اسلیئے احادیث باب کا انطباق دشوار ہو جاتا ہے جس کا نتیجہ وہی ہوتا ہے جو اوپر مذکور ہوا اکثر تو مؤلف پر عدم انطباق کا شبہ کرتے

ہیں اور بعض تاویلاتِ بعیدہ سے تطابق میں جد وجہد فرماتے ہیں مثلاً باب مایقول بعد التکبیر منعقد فرما کر تین حدیثیں بیان فرمائیں۔ جن میں ایک روایۃ صلوٰۃ کسوف کی بھی ہے اور ترجمہ سے اُسکو تعلق نہیں معلوم ہوتا۔ اسلیئے بعض شارحین نے تو تاویلات سے مطابقت میں سعی فرمائی اور بعض محققین نے ان تاویلات کو رد کردیا۔ اور قابل قبول نہیں سمجھا۔ لیکن اس دشواری کا منشار صرف یہ امر ہے کہ ترجمہ کے معنی حسب الظاہر یہ لیے گئے کہ تعیین دعا مؤلف کی مراد ہے۔ حالانکہ احادیث باب میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف کی مراد توسع فی الدعار ہے یعنی دعار میں توسع ہے پڑھو یا مت پڑھو۔ متصلاً پڑھو یا منفصلاً اور جو دعا چاہو پڑھو اب تینوں حدیثیں ترجمہ کے موافق ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس دفعہ دو میں یہ گذر چکا کہ باب فضل العلم دو جگہ مذکور ہے مگر چونکہ فضل العلم کے دو معنی ہیں ایک ظاہر دوسرے بغیر ظاہر مؤلف رحمہ اللہ نے اول باعتبار اول اور ثانی باعتبار ثانی فضل العلم کو ترجمہ بنایا۔ مگر جو کوئی دونوں جگہ معنی ظاہری ہی مراد لے گا تو وہ ضرور تکرار ترجمہ کا اعتراض مؤلف پر کریگا جو حقیقت میں اس پر اعتراض ہے مؤلف پر نہیں۔

(۵) کبھی یہ ہوتا ہے کہ ترجمہ کے معنی مؤلف کے نزدیک بھی وہی مراد ہوتے ہیں جو حسب الظاہر ہم نے سمجھے لیکن تطبیق حدیث میں کوئی دشواری اور دقت ہوتی ہے جس سے ہم غافل ہیں اور اس غفلت کے باعث مؤلف پر اعتراض کیا جاتا ہے یا تکلفات غیر مقبولہ کی نوبت آتی ہے مثلاً باب ما یذکر فی الفخذ منعقد فرما کر فخذ کی عورۃ ہونے کی اور عورۃ نہ ہونے کی دلائل ذکر فرمائیں اور عورۃ نہ ہونے کے دلائل میں زید بن ثابت کا ارشاد و فخذہ علی فخذی بھی ذکر کیا۔ مگر اس سے ثبوت مدعا بالکل غیر ظاہر ہے جو حضرات اصل بات سمجھ گئے انہوں نے بے تکلف تطبیق کی وجہ ظاہر کردی بعضوں نے محض تکلف سے کام لیا اپنے موقع پر انشاء اللہ تعالےٰ ظاہر ہو جاویگا۔

(۶) بعض مواقع میں مؤلف رحمہ اللہ حدیث ذکر کرتا ہے جسمیں ترجمہ کی نسبت کچھ مذکور نہیں ہوتا۔ مگر کسی دوسرے باب میں جاکر جو اسی حدیث کو لاتا ہے

اُس میں صریح ایسا لفظ موجود ہوتا ہے جو سابق الذکر ترجمے کے مطابق ہوتا ہے جو اس سے بے خبر ہوتا ہے اس کو مجبوری تکلفات باردہ کی نوبت آتی ہے ہے اوائل کتاب میں مؤلف نے باب السمر فی العلم کی ذیل میں حضرت ابن عباس کی روایت بت فی بیت خالتی میمونۃ الخ نقل فرمائی اُسمیں سمر کا ذکر نہیں شراح رحمہم اللہ نے مجبور ہو کر تاویلات نکالیں۔ مگر سب بعید محقق ابن حجر رحمہ اللہ نے غور و تلاش کے بعد دور جا کر کتاب التفسیر میں ایک روایت الیتی نکالی جسمیں فتحدث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع اھلہ ساعۃ ثم رقد صاف موجود ہے والحمد للہ وجزاہ خیراً۔

اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ جس حدیث میں لفظ مطابق ترجمہ مذکور ہے وہ مؤلف رحمہ اللہ کی شرائط کے مطابق نہیں گو صحیح اور معتبر ہے اسلیئے مؤلف تمام کتاب میں اس کا ذکر نہیں کرتا اُس کا پتہ وہی چلا سکتا ہے جو کتب حدیث کا تتبع کرے اور طریقہ تاویل سے جو بظاہر سہل اور مختصر نظر آتا ہے اس سے بچنے میں کوشش کرے۔ ہماری تمام معروضات سے جو ہم نے یہاں تک عرض کیئے۔ اور ان کے علاوہ امور کثیرہ سے جگہ جگہ بالبداہۃ معلوم ہوتا ہے کہ امیر المومنین فی الحدیث رضی اللہ عنہ کا مطمح نظر یہ ہے کہ جیسے میں نے اس کی تالیف اور تنقیح میں سالہا سال جد و جہد کی ہے اور علماء بھی اپنی اپنی وسعت کے موافق اس کے سمجھنے اور حل کرنے میں پوری توجہ مبذول کریں انہیں وجوہ سے علماء نے فرمایا کہ خواص کے لیے صحیح بخاری سب سے انفع ہے اور باوجود طوالت و مشکلات اکابر علماء نے جس قدر توجہ اس مبارک کتاب کی خدمت کی طرف مصروف فرمائی وہ بے نظیر ہے۔ فجزاہ اللہ وایاھم عنا احسن الجزاء۔

(۷) مؤلف رحمہ اللہ اکثر مواقع میں ترجمۃ الباب کے ساتھ آثار صحابہ اور اقوال تابعین بھی قبل ذکر الحدیث نقل کر دیتا ہے سو اس کی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ وہ آثار ترجمہ کے لیئے دلیل ہوں اور یہ ظاہر ہے دوسرے یہ کہ آثار دلیل تو نہیں ہیں۔ مگر صرف ادنے مناسبت سے بغرض تکثیر فائدہ ذکر کر دیئے جاتے ہیں الشیئ بالشیئ یذکر۔

اکثر علما انکو دلائل میں منحصر سمجھکر تکلفات بارو جگہ جگہ کرتے ہیں یا مؤلف پر بحالت مجبوری اعتراضات کی نوبت آتی ہے۔ صرح بہ العلامہ السندھی وغیرہ۔

(۸) بعض اوقات مؤلف رحمہ اللہ صرف لفظ باب ذکر فرما کر اس کے بعد حدیث مسند بیان کردیتا ہے ترجمہ کچھ ذکر نہیں کرتا شارح رحمہم اللہ اس کے متعلق چند احتمالات ذکر فرماتے ہیں جو ناظرین کو معلوم ہیں مگر غور اور تفتیش کے بعد راجح یہ ہے کہ ترجمہ نہ خطاءً چھوڑا ہے اور نہ سہواً اور نہ اس ارادہ سے کہ دوسرے وقت کوئی ترجمہ مناسب مقام استنباط کرکے قائم کروں گا۔ بلکہ بالقصد ترجمہ ترک کیا ہے اور یہی مقصود ہے اور اس ترک کی دو وجہ ہیں۔ اوّل یہ کہ یہ باب اپنے سے سابق باب کے ساتھ مربوط ہو اور اُس سے کسی قسم کا تعلق رکھتا ہو جسکو حضرات علماء کالفصل من الباب السابق سے تعبیر فرماتے ہیں اور حضرات محدثین اپنی تالیفات میں باب منہ فرماجاتے ہیں۔ مگر یہ ملحوظ رہے کہ مؤلف وسیع الخیال کے نزدیک تعلق کا احاطہ بھی وسیع ہے دوسرے یہ کہ بعض مقامات میں مؤلف میں بغرض تشحیذ اذہان اور ایقاظ طبائع ایسا کرتا ہے اور غرض یہ ہوتی ہے کہ اس حدیث سے ناظرین اہل فہم بھی کوئی حکم استنبط کریں۔

باقی یہ امر بدیہی ہے کہ کیف ما اتفق کسی حکم کا اخراج کافی نہ ہوگا۔ بلکہ دو باتوں کا لحاظ ضروری ہے اوّل یہ کہ مؤلف نے اس حدیث سے جو حکم یا احکام نکالے ہوں۔ اُن کے ماسوا ہونا چاہیئے۔ دوسرے جن ابواب کے ذیل میں یہ باب بلا ترجمہ مذکور ہے انہیں کے مناسب کوئی ترجمہ استخراج کیا جاوے چونکہ یہ امر مؤلف کی شان اور طرز دونوں کے مناسب ہے اسلیئے ہم کو بھی چاہیئے کہ جب کوئی باب بلا ترجمہ دیکھیں تو اوّل دیکھ لیں کہ باب سابق سے ساتھ اس کو کسی قسم کا تعلق ہے یا نہیں اگر ہے تو فبہا۔ ترجمہ سابق اس کے لیئے کافی ہے اور اگر مربوط نہیں تو ہر دو قید مذکورہ بالا کو پیش نظر رکھکر ترجمۂ جدید کی فکر ضرور ہے۔ احتمالات محتملہ بعیدہ سے یہ امر بہمہ وجوہ مناسب اور مفید ہے جس قدر ابواب بلا ترجمہ مؤلف نے ذکر فرمائے ہیں باوجود کثرت سب انہیں دو صورتوں معروضہ میں منحصر معلوم ہوتے

ہیں لیکن بعض مواقع میں تامل صادق کی حاجت ضرور ہے۔ تقدیر سے اگر ایک دو باب تمام کتاب میں ایسا نظر آوے کہ کسی صورت میں داخل نہ ہو سکے تو مقتضائے فہم و انصاف یہ ہے کہ ہم اُس کو اپنے قصور فہم پر حمل کریں اور جس کو اس سے استنکاف ہو۔ غایۃ مافی الباب۔ وہ کسی کی سہو و خطا پر محمول فرما کر تمام کتاب میں دو یا چار جگہ اپنا دل خوش کرلیں جو دفعیہ چشمِ بد کے لیئے بھی مناسب ہے۔

بالجملہ حالت مجبوری کو مستثنیٰ کرکے ایسے ابواب کو انہیں دو صورتوں میں داخل رکھا جاوے گو کسی قدر تکلف بھی کہیں کہیں کرنا پڑے کیونکہ یہ امر معلوم اور مسلّم ہے کہ مؤلف رحمۃ اللہ متعدد مواقع میں دور کی مشابہت اور مناسبت سے بھی اپنا مدعا ثابت کرنے سے دریغ نہیں کرتا۔

بعض ابواب ایسے بھی ہیں کہ وہاں دونوں احتمال مجتمع معلوم ہوتے ہیں یعنی باب سابق سے بھی ربط ہے اور جدید ترجمہ بھی بے تکلف مناسب ہے، یا تراجم جدیدہ متعددہ وہاں چسپاں معلوم ہوتے ہیں۔ سو ایسے مواقع کے دیکھنے سے یہی امر راجح معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف علام کو تکثیر فوائد بھی ترک ترجمہ پر باعث ہوتی ہے اور تحدید فائدہ کے اندیشہ سے کوئی ترجمہ معین نہیں فرماتا۔

کبھی باب سابق یا ابواب سابقہ میں کوئی خلجان یا اشکال ہوتا ہے اس کے ازالہ کے لیئے باب بلاترجمہ ذکر کرکے ایسی حدیث بیان کرتا ہے جس سے خلجان مذکور دفع ہو جاتا ہے۔ بعض جگہ کسی احتیاط یا کسی اندیشہ کی وجہ سے ترجمہ کی تصریح مناسب نہیں سمجھتا۔

(۹) مواقع کثیرہ میں باب کے ساتھ صرف ترجمہ مذکورہ ہے۔ مگر حدیث مسند کا ذکر نہیں ہم اُن کو تراجم مجردہ سے تعبیر کریں گے۔ ان کے متعلق بھی شراح محققین نے چند احتمال ذکر فرمائے ہیں۔ اور جہاں ترجمہ مجرد آتا ہے وہاں انہیں احتمالات سے کام لیتے ہیں مگر ہمارے نزدیک بعد غور اُن میں تفصیل احق بالقبول نظر آتی ہے اسلیئے عرض ہے کہ تراجم مجردہ دو طرح کے ہیں ایک تو وہ جن کے ماتحت گو حدیث مسند مذکور نہیں مگر ترجمہ کے ذیل میں آیت یا حدیث یا کسی کا قول مذکور ہے ان کا نام ہم تراجم مجردہ غیر

محضہ رکھے لیتے ہیں اور اسکے نظائر کتاب میں بکثرت موجود ہیں۔ دوسرے وہ کہ محض ترجمہ منعقد کرکے اُسکے بعد اور کچھ مذکور نہیں۔ یعنی جیسے ترجمہ کے لیے حدیث مسند مذکور نہیں ایسے ہی ترجمہ کے ذیل میں بھی کوئی آیت یا حدیث یا اثر داخل نہیں صرف دعوے کے سوا کوئی چیز موجود نہیں ان کا نام ہم تراجم مجردہ محضہ مناسب سمجھتے ہیں اور اس کے نظائر بہت کم ہیں۔ قسم ثانی یعنی تراجم مجردہ محضہ میں کچھ ابواب ایسے بھی ہیں کہ اُن میں مؤلف رحمہ اللہ نے نفس آیات کو ترجمہ بنایا ہے تو ابواب تراجم مجردہ کی تین صورتیں ہوگئیں۔ اوّل تراجم مجردہ غیر محضہ۔ دوسرے تراجم مجردہ محضہ جنمیں آیات کو ترجمہ بنایا ہے اُن کا نام تراجم محضہ صوریہ مناسب ہے۔ تیسرے تراجم مجردہ محضہ جن میں مؤلف نے اپنے قول کو ترجمہ بنایا ہے ان کا نام تراجم محضہ حقیقیہ رکھ لیجئے۔ اس تفصیل کے بعد عرض ہے کہ قسم اوّل یعنی تراجم مجردہ غیر محضہ میں تو چونکہ آیت یا حدیث یا قول مسند قابل احتجاج کو ترجمہ کے ساتھ ذکر کیا ہے جو کہ اثبات دعوے کے لیئے بالکل کافی ہیں تو ظاہر ہے کہ مؤلف کے ثبوت دعوے میں کوئی حالت منتظرہ باقی نہیں جس کی وجہ سے کسی دوسری دلیل کا لانا ضروری سمجھا جاوے۔ دلائل مذکورہ پر مؤلف کا قناعت کرنا کسی طرح موجب خلجان نہیں ہوسکتا۔ ایسی ہی قسم ثانی یعنی تراجم محضہ صوریہ میں اگرچہ ظاہر میں ترجمہ کے ساتھ کوئی دلیل مذکور نہیں۔ مگر خود ترجمہ چونکہ آیت قرآنی ہے جو کہ دلیل فوق جمیع الادلّہ ہے تو ظاہر ہے کہ اُس کو اپنے ثبوت میں کسی دلیل کی حاجت نہیں۔ ظاہر نظر میں محض ترجمہ نظر آتا ہے اور حقیقت میں وہ دعوے دلیلہا لفظہا کا مصداق ہے اسلیئے اس قسم کے تراجم کا حال بھی بے تکلف اور بطریق اولیٰ وہی ہونا چاہیئے۔ جو قسم اول کا مذکور ہوا۔ ان دونوں قسموں میں مؤلف کے دعوے کو بلا دلیل خیال کرنا دعوائے مخالف دلیل ہے۔

باقی یہ امر کہ ان دونوں قسموں میں مؤلف حدیث مسند حسب عادت مستمرہ کیوں نہیں لایا صرف آیت وغیرہ پر قناعت کیوں کی سو اس کی وجہ یا یہ ہوتی ہے کہ شرائط مؤلف کے مطابق کوئی حدیث نہیں ملی یا حدیث ایسی موجود ہے مگر چونکہ

دوسرے موقع میں مذکور ہے اسلئے بوجہ لزوم تکرار یہاں ذکر نہیں کرتا یا تمرین وتشحیذ منظور ہے۔

اب باقی رہ گئی تیسری صورت یعنی تراجم محضہ حقیقیہ کہ نہ ان کے ساتھ کوئی دلیل مذکور ہے اور نہ وہ خود حجت اور دلیل شمار ہو سکتی ہیں اور اسلئے وہ محض دعوے بلا دلیل نظر آتے ہیں۔ سو اُن کے متعلق یہ عرض ہے کہ مکرر ورق گردانی کے بعد بھی ایسے تراجم ہم کو بہت کم ملے۔ جن کا عدد دس تک بھی نہیں پہنچا اور ہماری قصور نظر کے احتمال اور اختلاف نسخ کی بناء پر غایۃ مافی الباب اس عدد میں قدرے زیادتی بھی ممکن ہے مگر ایسی ہی کمی بھی ممکن ہے۔ سوان تراجم قلیلہ میں اکثر تو ایسے ہیں کہ باب سابق میں یا لاحق میں اُن کے مطابق صریح حدیث مسند مذکور ہے کل دو یا تین باب ایسے ہیں کہ گو اُن کے آس پاس کے ابواب میں بھی حدیث مطابق نظر نہیں آتی۔ مگر ابواب بعیدہ میں اُن کے مطابق حدیث موجود ہے ان سب باتوں پر نظر ڈالنے کے بعد راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف نے ان مواقع میں بھی تراجم محضہ پر بالقصد قناعت کی ہے اور بوجہ احتراز عن التکرار یا بغرض تشحیذ اذہان یا بہر وجہ اُن احادیث کو اثبات مدعا کے لئے کافی سمجھا جو ابواب متصلہ یا بعیدہ میں مذکور ہیں۔ ھذا ما عندنا من التفصیل واللہ اعلم بالصواب وبمراد العباد۔

(۱۰) بعض مواقع میں مؤلف رحمہ اللہ ایک مدعا کو مکرر تراجم اور ابواب میں ثابت فرماتا ہے اور اسکی مختلف صورتیں ہیں مثلاً اُن میں اجمال ہوتا ہے دوسرے باب میں تشریح کر دیتا ہے کبھی اوّل میں حدیث مسند کے ماسوا کسی دلیل سے ثابت کرتا ہے دوسرے باب میں حدیث مسند سے ثابت کر دیتا ہے۔

کبھی تراجم میں تعدد ہوتا ہے مگر مدعا اُن سے ایک ہوتا ہے کبھی ایسا بھی کرتا ہے کہ ترجمہ کے لئے جو حدیث لاتا ہے اُس سے ثبوت مدعا میں کوئی کوتاہی یا کمی نظر آتی ہے اسکے بعد دوسرے باب میں جو حدیث لاتا ہے اُس سے کوتاہی

اور کمی سابق کی بھی مکافات ہو جاتی ہے۔ کبھی ایک ترجمہ کے اثبات کے لیئے حدیث مسند بیان کرتا ہے جس سے اس ترجمہ کے علاوہ دوسرا ترجمہ مناسب مقام بھی ثابت ہوتا ہو اُسکے بعد اس دوسرے ترجمہ کو منعقد فرما کر حدیث نہیں ذکر کرتا۔ پہلی حدیث پر بس کرتا ہے جو غور نہیں کرتا وہ کہتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کسی وجہ سے حدیث نہیں لا سکا۔ حالانکہ بخاری رحمہ اللہ پہلے ہی فارغ ہو چکا ہے

كما فصلناه في التراجم المجردة۔

کبھی ترجمہ میں چند امور مذکور ہوتے ہیں۔ مگر حدیث میں صرف بعض کا ذکر ہوتا ہے تو ایسی حالت میں کہیں تو ترجمہ کے ذیل میں آثار و اقوال سے اسکی مکافات کر جاتا ہے۔ اور کبھی یوں معلوم ہوتا ہے کہ قیاس پر حوالہ منظور ہوتا ہے۔

بہت مواقع میں ترجمہ میں ایک لفظ مجمل و مبہم ایسا لاتا ہے کہ شراح بھی اُسکی تعیین و تفصیل میں مختلف ہو جاتی ہیں ایسی صورت میں وہ احتمال [illegible] ہونا چاہیئے۔ جو مناسب مقام زیادہ ہو اور جسمیں مؤلف پر کوئی خدشہ عائد نہ ہو۔ اگر دونوں مساوی ہوں تو ہم سمجھیں گے کہ مؤلف کی مراد دونوں ہیں اور اسی لیے ایسا لفظ اختیار کیا ہے۔

(۱۱) بہت جگہ ایسے ترجمے نظر آتے ہیں کہ جن کے بیان کرنے کی حاجت معلوم نہیں ہوتی۔ سو اُس کی چند وجہ ہیں ایک یہ کہ کسی قول قائل کے رد کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف ابن ابی شیبہ اور مصنف عبد الرزاق کے کسی قول کی تردید کی طرف مؤلف نے بہت جگہ اشارہ کیا ہے جس کا پتہ ان کتابوں کے تفحص سے معلوم ہو سکتا ہے۔ دوسرے یہ کہ بعض مواقع میں کسی خدشہ کا احتمال ہوتا ہے یا کسی روایت کے تخالف اور تضاد کی طرف وہم جاتا ہے اس کے انسداد کے لیے مؤلف ایسا کرتا ہے۔ تیسرے یہ کہ جواز و اباحت کے بیان کرنے کی گو حاجت نہ ہو مگر سنیت و استحباب کا اثبات منظور ہو جو قول و فعل شارع پر موقوف ہے اور حکم قیاسی اور مستنبط کو منصوص کر دینا دیکھو کتنا انفع اور اہم ہے

(۱۲) کبھی مؤلف رحمہ اللہ ایک ترجمہ منعقد کرتا ہے جو اسکو مقصود ہے۔ مگر روایات

میں بعینہٖ اسکی دلیل نہیں ملتی یا دلیل میں قلت اور تنگی ہے یا کوئی غلیان ہے۔ اسلیئے ترجمہ کے بعد اسکے مناسب دوسرا ترجمہ بیان کر دیتا ہے جس کے دلائل بعینہٖ صریح موجود ہیں اور ترجمہ ثانی کے مطابق روایت ذکر کرتا ہے اور مقصود اس روایت سے ترجمہ اولیٰ کا اثبات ہوتا ہے جو مقصود ہے ترجمہ ثانی صرف استدلال میں وسعت اور سہولت پیدا کرنے کو لاتا ہے۔

(۱۳) کبھی ترجمہ میں دو امر مذکور ہوتے ہیں لیکن حدیث صرف ایک جزو کے متعلق مذکور ہوتی ہے جس کو دیکھ کر خیال ہوتا ہے کہ ایک جزو بلا ثبوت رہ گیا۔ مگر مقصود مؤلف چونکہ جزو واحد ہے دوسرا جزو مسلم اور ظاہر ہے فقط تبعًا یا احتیاطًا بیان کر دیا ہے اسلیئے اس کے متعلق حدیث بیان کرنے کی حاجت نہیں ہوتی۔

(۱۴) کبھی ترجمہ کے بعد اس کے مطابق حدیث بیان کر کے دوسری روایت ایسی بیان کر جاتا ہے جس کا تطابق ترجمے سے ظاہر نہیں ہوتا۔ سو اسکی یہ وجہ ہے کہ حدیث اوّل میں کوئی امر قابل بیان ہوتا ہے اُسکی تکمیل کی ضرورت سے حدیث ثانی لاتا ہے اثبات ترجمہ کے لیئے نہیں لاتا۔ بلکہ بعض اوقات کسی ضرورت سے حدیث ثانی مخالف ترجمہ بیان کر جاتا ہے۔

(۱۵) اکثر مواقع میں ترجمہ کا حکم مذکور نہیں ہوتا۔ ترجمہ کو مطلق ذکر کرتا ہے سو اکثر تراجم میں تو اس کا بے تکلّف ناظرین سمجھ لیتے ہیں۔ مگر بعض مواقع میں علماؐ میں خلاف پیش آجاتا ہے۔ کبھی اس کی وجہ سے مؤلف پر عدم تطابق حدیث کے الزام کی نوبت آتی ہے۔ ایسی صورت میں مناسب یہی ہے کہ روایات میں غور کرنے کے بعد ترجمہ میں اطلاق یا تقیید جو اولیٰ ہو اسکو قائم رکھا جاوے اور تعیین قید میں بھی موافقت احادیث ملحوظ رہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۞ ہشت کلید درِ گنج حکیم

بسم اللہ افتتحت وعلیہ توکلت اللّٰھمّ انی اسئلک رحمۃ من عندک تھدی بھا قلبی وتجمع بھا امری وتلمّ بھا شعثی ۔ وصلّی اللہ علیٰ سیدنا ومولانا محمد وعلیٰ آلہٖ وصحبہٖ وسلّم ؂

بدرد وصاف ترا حکم نیست دم درکش ۞ کہ ہرچہ ساقی ما ریخت عین الطاف ست

اصول کلیہ کے بعد تراجم جزئیہ کے متعلق بتفصیل عرض کیا جاتا ہے مگر جو تراجم کہ ظاہر ہیں اُن میں کوئی دشواری نہیں ان کے ذکر کی بھی حاجت نہیں ۔ اللّٰھمّ الھمنی رشدی واعذنی من شرّ نفسی ۔

باب کیف کان بدء الوحی الیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقول اللہ جل ذکرہ اِنَّآ اَوْحَیْنَآ اِلَیْکَ کَمَآ اَوْحَیْنَآ اِلٰی نُوْحٍ وَّالنَّبِیّٖنَ مِنْۢ بَعْدِہٖ

یہ اول باب ہے اور مؤلف رحمہ اللہ اور ناظرین علماء کی نظروں میں ہمیشہ سے مہتم بالشان چلا آتا ہے شراح محققین نے اس کے متعلق ہر ہر امر کو بسط سے تحریر فرمایا ہے ۔ مگر ہم صرف وہی امر عرض کرنا چاہتے ہیں جو ہم کو یہاں مقصود ہے اسلئے اوّل ترجمہ کے متعلق کچھ عرض کرتے ہیں اس کے بعد احادیث مندرجۂ باب کی تطبیق ترجمہ کے ساتھ بیان کرینگے جو ہم کو اس تالیف سے مقصود ہے ۔ واللہ الھادی

شروع اصول میں ہم عرض کر چکے ہیں کہ بسا اوقات ترجمۃ الباب کا مدلول مطابقی مؤلف کو مطلوب نہیں ہوتا ۔ بلکہ اس سے کسی خاص غرض کی طرف اشارہ ہوتا ہے اُسی کو احادیث باب سے ثابت کرنا منظور ہوتا ہے ۔ سو یہاں بھی صورت ہے اوّل تو ملاحظہ فرمائیے کہ مؤلف نے کتاب کو باب وحی سے شروع کیوں فرمایا ۔ اسکی کیا وجہ ۔ حالانکہ دیگر کتب احادیث کے موافق ابواب فضائل قرآن کو اپنے موقع پر بیان کیا ہے اور متعدد ابواب نزول وحی کے متعلق وہاں مذکور ہیں یہاں صرف اس ایک باب کے مقدم لانے میں کیا غرض ہے ۔ اِس جدت کی کیا وجہ ۔ سو اونے [illegible]

سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ نبیؐ کی نبوت اور تمام اصول و فروع اسلامی کی صحت چونکہ وحی پر موقوف ہے ۔ اسلئے سب سے پہلے حتیٰ کہ ایمان اور علم سے بھی اوّل وحی کا ذکر مناسب ہوا چنانچہ شراح محققین صاف یہی ارشاد فرماتے ہیں ۔ سو اس سے معلوم ہوگیا کہ مؤلف رحمہ اللہ کی غرض اس موقع میں یہ ہے کہ وحی پر چونکہ جملہ امور اسلامیہ کا مدار ہے اور یہی ایک ایسی دلیل ہے کہ جسمیں کسی طرف سے خطا و غلط کا ادنیٰ احتمال نہیں ہوسکتا ۔

لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهٖ

اور یہی بندہ پر مفترض الطاعۃ ہے اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ

اور تمام اہل عقل اور اہلِ اشراق و حکمت اور تمام مخلوقات بھی ملکر اُس کے کسی ایک حکم کا معارضہ نہیں کرسکتی اور جیسا وحی کا حق و صواب ہونا ضروری ہے ۔ ایسے ہی اُس کے خلاف کا باطل اور لغو ہونا یقینی ہے عقائد ہوں یا اعمال اصول ہوں یا فروع، عبادات ہوں یا معاملات اخلاق ہوں یا احوال سب کے حسن و قبح کا منشأ اور حجت قاطعہ وحی ہے وحی کے ہوتے کوئی دلیل کوئی حجت قابلِ التفات بھی نہیں ۔ اسلئے مؤلف اپنی کتاب میں اول وحی کی عظمت اور عصمت اور صداقت کو بیان فرماکر اس کے بعد اور چیزوں کو ذکر کریگا ۔ اور جو کچھ بیان کریگا سب ماخوذ من الوحی ہوگا حتےٰ کہ وحی کے متعلق بھی جو احوال بیان کریگا وہ بھی وحی سے ہی ماخوذ ہونگے ۔ کیوں کہ قابل اعتماد اگر ہے تو وحی ہے ۔ اس کے بعد احادیث ستہ مذکورہ فی الباب میں بھی غور کرنا ضروری ہے کہ ظاہر ترجمہ کے موافق ایک روایت ہے وبس جس سے بسہولت یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ظاہر یہی ہے کہ ظاہر ترجمہ کا بیان کرنا مقصود نہیں ۔ مؤلف کی غرض کچھ اور ہے سو اس غرض مضمر کے دریافت کرنے کا طریقہ اس سے بہتر اور سہل اور قابل اعتبار کوئی نہیں ہوسکتا کہ انہیں احادیث میں غور کرنے کے بعد ایک امر مشترک مناسب مقام معین کرکے مقصود ترجمہ ٹھہرایا جاوے کہ جملہ احادیث مذکورہ فی الباب بسہولت اس پر منطبق ہوجاویں اور مؤلف کا مقصود بھی محقق اور ثابت ہوجاوے سو احادیث

مذکورہ میں تامل کرنے سے۔ یہی سمجھ میں آتا ہے کہ غرض مؤلف بیان عظمت وعصمت وحی ہے کما لا یخفی علی المتامل المتفطن بالجملہ ہر دو امر معروضہ بالا سے خوب دلنشین ہوتا ہے کہ ترجمۃ الباب سے مؤلف کی غرض اثبات عظمت وصداقت وحی ہے اب اس پر جس صاحب فہم کا دل چاہے احادیث باب کو منطبق کرلے۔ انشاء اللہ کسی روایت کی تطبیق میں تاویل کی بھی حاجت نہ ہوگی، استحساناً اتنا ہم اور بھی عرض کئے دیتے ہیں کہ بدء الوحی میں مؤلف نے مبدا کو عام رکھا ہے اسلئے اسکو اپنی طرف سے زمان یا مکان کے ساتھ مقید کرلینا ہرگز ٹھیک نہیں بلکہ زمان ومکان دونوں سے عام ہے کما یظهر من الاحادیث نیز وحی بھی متلو اور غیر متلو دونوں کو شامل ہے کما صرح به الشاہ ولی اللہ قدس سرہٗ بلکہ مولف کا مقصود اعظم وحی غیر متلو ہے اور اس موقع پر خاص وحی متلو مراد لینے سے صرف تطبیق ہی میں خلل نہیں پڑتا۔ مؤلف رحمہ اللہ کی جو اس ترجمے سے غرض اصلی ہے وہ فوت ہوئی جاتی ہے فالحذر الحذر

خلاصہ یہ ہے کہ یہ باب مقدمۃ الکتاب ہے اسکے بعد مقاصد ہیں۔

ترجمہ کے بعد مؤلف رحمہ اللہ نے وقول اللہ جل ذکرہ انا اوحینا الیك کما اوحینا الیٰ نوح والنبیین من بعدہٖ بیان کیا اگرچہ اقرب اور ظاہر یہ ہے کہ لفظ قول کو مرفوع بتقدیر الخبر کہا جائے یعنی وفیہ قول اللہ جل ذکرہ مگر انصاف سے یہ امر قابل نزاع نہیں ہمکو مؤلف رحمہ اللہ کے مدعا سے مطلب ہے سو مؤلف کی غرض یہ ہے کہ قول سبحانہٗ وتعالیٰ سے اپنے ترجمہ پر استدلال لائے قول کو چاہو مرفوع پڑھو چاہو مجرور مؤلف اکثر تراجم کے ساتھ آیات قرآنی کو بغرض استدلال ذکر کرتا ہے۔ مگر کبھی عنوان استدلال کا ہوتا ہے اور کبھی عطف سے ذکر کر جاتا ہے اس کے بعد عرض ہے کہ اس سے پہلے رکوع میں يَسْـَٔلُكَ اَهْلُ الْكِتٰبِ اَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتٰبًا مِّنَ السَّمَآءِ فرما کر اہل کتاب پر سخت سخت الزامات کا اور وعید کا تمام رکوع میں ذکر ہے اس کے بعد انا اوحینا الیک سے ان کے سوال کا تحقیقی اور تفصیلی جواب دیا جاتا ہے اور اس رکوع میں بلکہ اخیر سورہ تک وحی کی عظمت اور صداقت

اور اُسکی متابعت کی فرضیت اور وحی منزل علیٰ رسولنا الکریم علیہ الف صلوات کی فضیلت ۔۔۔ امتیاز کا اس تفصیل سے ارشاد ہے جس کی نظیر قرآن مجید میں دوسری جگہ ہم کو نہیں ملتی اس سے دو باتیں سمجھ میں آتی ہیں اوّل یہ کہ مؤلف رحمہ اللہ کی غرض اس باب سے بے شک ثبوتِ عظمت و صداقت وحی ہے کما مر۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف محقق غائر النظر نے تمام قرآن مجید میں سے انہیں آیات کو اپنے ثبوت مدعا کے لیئے وافی و شافی سمجھ کر انتخاب کیا۔ دوسرے یہ کہ صرف اسی جستہ آیت سے جو کہ ترجمہ میں مذکور ہے استدلال لانا منظور نہیں بلکہ اس کے ساتھ جملہ الیٰ آخر ذکر الوحی ملحوظ ہے چنانچہ علامہ سندھی وغیرہ شارحین کے ارشاد سے ظاہر ہوتا ہے اور مؤلف نے متعدد مواقع میں ایسا کیا ہے ۔ اسلیئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ بظاہر ترجمۃ الباب گو ایک جملہ ہے مگر مؤلف کو ملحوظ تمام رکوع بلکہ دونوں رکوع ہیں جس سے مؤلف کا مدعی اسقدر مستحکم معلوم ہوتا ہے کہ پہاڑ کا استحکام بھی ہیچ نظر آتا ہے ۔

مطلب کی باتوں سے فارغ ہو کر ہم چاہتے ہیں کہ آیت کریمہ میں جو قید من بعدہٖ مذکور ہے اُس کے متعلق بھی بالاختصار کچھ عرض کر دیا جاوے ہر چند ہماری غرض اصلی میں اس کو دخل نہیں مگر اوّل تو تعلق سے خالی نہیں دوسرے حضرات مفسرین اور شراح حدیث نے عامۃً اس چھوٹی سی بات کو قابلِ لحاظ غالبًا نہیں سمجھا ۔ اسلیئے اُس سے بحث نہیں کی اور ہمارا مبلغ اور منتہیٰ اسی قسم کی باتیں ہیں اسلیئے عرض ہے کہ یہ بات تو ظاہر ہے کہ اگر مِنْ بَعْدِہٖ کی قید نہ ہوتی تو چونکہ النبیین میں تمام انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام داخل ہیں تو جملہ انبیاء کی وحی مشبہ بہ میں ضرور شمار ہوتی اب اس قید بعدیت سے جو انبیاء حضرت نوح علیہ السلام سے مقدم ہیں اُن کی وحی مشبہ بہ سے خارج رہی سو اُس کے اخراج کی کیا وجہ بظاہر تعمیم چسپاں معلوم ہوتی ہے سو اسکی وجہ حدیث صحیح اور ارشاد بعض محققین سے یہ سمجھ میں آتی ہے کہ سب سے اوّل احکام خداوندی جو بندوں کی طرف لیکر آئے اور احکام شریعت کی سب کو منجانب اللہ تکلیف دی وہ حضرت نوح علیہ

السلام ہیں اسی لیئے احادیث صحیحہ میں اُن کے حق میں اوّل رسُول بعثہ اللہ اوراوّل الرسل الی اہل الارض وغیرہ ارشادات موجود ہیں اوراسی لیئے اُن کی مخالفت پر عذاب اوّل آیا۔ اور حضرت نوح سے پہلے جو انبیاء ہوئے اُن کی تعلیم اور ہدایت اپنی اولاد اور اپنی قوم کو ایسی سمجھنی چاہیئے جیسے باپ کی تربیت اپنی اولاد کو اور بزرگوں کی نصیحت اپنے اتباع کو۔

نیز حضرات اکابر کے ارشاد سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر حضرت نوح علیہ السلام تلک کا زمانہ عالم اور شخص اکبر کی طفولیت کا زمانہ تھا حضرت نوح علیہ السلام کے وقت سے بلوغ اور تکلیف کا زمانہ شروع ہوا اسیلئے ابتدائی زمانہ میں تو امور متعلقہ معیشت میں مشغولی زائد رہی اسکی ضرورت تھی اوراسکی ماموریھی تھی اس کے ساتھ ساتھ بقدر ضرورت آہستہ آہستہ تعلیم احکام بھی ہوتی رہی جب زمانہ تکلیف کی نوبت آئی تو پھر ایک صاحب شریعت کو رسول خداوندی مقرر کرکے اُن کی طرف بھیجا گیا۔ اور اُسکی متابعت کا امر ہوا جنہوں نے ان کے حکموں کو قبول کیا جو درحقیقت احکام خداوندی تھے۔ وہ فائز ہوا اور جس نے ان کی مخالفت کی جو درحقیقت مخالفت احکام الٰہی تھی وہ ہلاک اور غارت ہوئے تو اب من بعدہٖ کے ارشاد سے بلا تامل یہ سمجھ میں آتا ہے کہ آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ اے نبی الانبیاء ہم نے جو تم پر وحی بھیجی تو وہ وحی وہ وحی ہے جو حضرت نوحؑ سے لیکر حضرت عیسیٰؑ تلک بھیجی گئی تھی یہ وہ وحی نہیں جو ابتداء میں حضرت نوحؑ سے پہلے بھیجی جاتی تھی اس وحی کی مخالفت کا وہی نتیجہ ہے جو حضرت نوح اور حضرت ہودؑ اور حضرت صالحؑ اور حضرت موسیٰؑ وغیرہ علیہم الصلوٰۃ والسلام کی امتوں پر گذر چکا جس سے اس وحی کی عظمت اور واجب التسلیم ہونے میں بہت ترقی ہوگئی اوراسکی مخالفت پر تنبیہ اور تہدید بھی پوری ہوگئی وھوالمقصود۔ اس کے بعد یہ ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ اب ہر ہر حدیث کی تطبیق مفصل عرض کی جاوے انشاءاللہ تمام معروضات کے ملاحظہ کے بعد ہر فہیم منصف بے تکلف تطبیق دے سکتا ہے البتہ بنظر احتیاط اتنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک حدیث کے متعلق بھی

مختصر طور پر کچھ کچھ عرض کر دیا جاوے۔
سو سنیئے ترجمہ کے ساتھ جو آیت مذکور ہے اُس سے تو یہ معلوم ہوا کہ وحی کا مبدأ ذات تعالےٰ و تقدس ہے۔ یہ خاص اُسی کا پیام اور اُسی کے احکام ہیں جو اُس نے اپنے نبی پر نازل فرمائے فرشتے یا نبی وغیرہ کسی کا کلام نہیں اور آخر مضمون وحی تلک غور سے دیکھ لو۔ کس قدر اہتمام اور تاکیدات کے ساتھ وحی کی شان ارشاد فرائی گئی ہے بالجملہ ان آیات سے محقق ہو گیا کہ وحی کا بھیجنے والا حق تعالیٰ شانہٗ ہے اور یہ وحی نبی کے سوا اور کسی کی طرف نہیں بھیجی جاتی ہے۔
اس کے بعد مؤلف نے اوّل حدیث اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ وَاِنَّمَا لِکُلِّ امْرِیءٍ مَّا نَوٰی الخ کو ذکر کیا جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ نیت اعمال کے لیے مبدأ اور منشأ ہے نیت اصل ہے۔ اور اعمال اُسکی فرع تو جس شخص سے اعلےٰ درجہ کے اعمال ظاہر ہونگے ہم ضرور سمجھ جاویں گے کہ اس کی نیت اعلیٰ ہے بلکہ یوں کہہ لیجیے کہ حق سبحانہٗ اپنے جس بندہ سے جو معاملہ فرماتا ہے اور اس سے جس درجہ کا کام لینا منظور ہوتا ہے۔ اوّل ضرور ہے کہ اس کی نیت بھی اُسی درجہ کی ہو۔ چنانچہ شیخ داؤد کبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنی کتاب عیون الحقائق میں اسکی تفسیر میں فرماتے ہیں۔ علی قدر ارتقاء ھمتك فی نیتك یکون ارتقاء درجتك عند عالم سرائرک۔
تو اب حدیث انما الاعمال بالنیات سے معلوم ہو گیا کہ وحی الٰہی جس پر نازل ہوتی ہے یعنی کار نبوت جس سے لینا منظور ہوتا ہے ضرور ہے کہ اوّل اُس کی نیت بھی اس درجہ کی ہو جس سے خاتم النبیین کی نیت کا خاتم النیات ہونا بالبداہت معلوم ہو گیا۔
اسکے بعد دوسری روایت حضرت عائشہؓ کی مذکور ہے جسمیں کیف یاتیك الوحی اور اس کا جواب موجود ہے اس حدیث سے دو امر ظاہر ہوتے ہیں اوّل یہ کہ آپکے پاس وحی لے کر ملک آتا ہے یہ پہلے معلوم ہو چکا تھا کہ مرسل حق تعالیٰ اور مرسل الیہ نبی علیہ السلام ہیں اب معلوم ہو گیا کہ رسول یعنی وحی لانے والا ملک ہے نزول وحی کے لیے یہی مبادی ثلثہ ضروری ہیں۔ دوسری بات اس حدیث سے یہ معلوم ہو گئی کہ نزول

وحی کے وقت آپ پر بہت شدت ہوتی تھی اسی کی تائید کے لیئے اس حدیث کے آخر میں حضرت عائشہؓ کا قول مذکور ہے کہ میں نے خود دیکھا کہ برد شدید میں آپ پر جب وحی نازل ہوتی تو پیشانی مبارک سے عرق بہنے لگتا تھا۔ اس سے بھی وحی کی عظمت معلوم ہوتی ہے اور وحی کا من اللہ ہونا سمجھ میں آتا ہے۔

اسکے بعد تیسری روایت حضرت صدیقہؓ کے غار حرا کے قصہ کے متعلق مفصل مذکور ہے جس میں غار حرا سے پہلے اور غار حرا کی حالت مندرج ہے۔ تمام باب بدأ الوحی میں یہی ایک حدیث ہے جو صراحۃً ترجمہ کے مطابق ہے اسکے تطابق میں کسی کو تاویل کی یا مؤلف رحمہ اللہ پر اعتراض کرنے کی نوبت نہیں آئی۔ اسلیئے اسکی مطابقت میں ہم کو کچھ عرض کرنے کی حاجت نہ تھی۔ مگر جب ہم دیکھتے ہیں کہ عبارات شروح سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شاید وجہ مطابقت یہی ہے کہ غار حراء سے ابتداء نزول وحی ہوا وبس حالانکہ عظمت وصداقت وحی سے ابتداء مذکور کو کوئی خاص تعلق بھی نہیں معلوم ہوتا جو کہ اس موقع میں مؤلف کو مقصود ہے اس وجہ سے یہ عرض ہے کہ تأمل سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ مؤلف رحمہ اللہ کو اس مفصل روایت کے بیان فرمانے سے چند مبادی نزول وحی بتلانی منظور ہیں جن سے عظمت وصداقت وحی دلنشین ہوتی ہے دیکھیئے۔ انّك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقری الضيف وتعين على نوائب الحق سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ آپ خلقۃً جامع ملکات فاضلہ اور اخلاق جمیلہ اور جائز افعال حسنہ اور خصال حمیدہ تھے جو کہ مبدأ ومنشأ نبوت ہیں اور کتاب التفسیر میں تصدق الحدیث بھی اس روایت میں موجود ہے پھر جب وحی کا وقت آیا تو شروع وحی رؤیائے صالحہ صادقہ سے ہوا۔ پھر آپ کو خلوت اور سب سے یکسوئی پسند ہوئی تو غار حرا میں آپ کچھ عرصہ عبادت وریاضت میں برابر مشغول رہے ان تمام مراحل کے بعد وحی فرشتہ لے کر آیا تو وہ آپ کو بار بار امر کرتا ہے اقرء آپ عذر کرتے ہیں کہ ما انا بقارئ یعنی پڑھ نہیں سکتے فرشتہ نے بہت قوت سے تین بار آپ کو دبایا۔ اس کے بعد چند آیات اقرء کے شروع کی آپکو پڑھائیں جن

میں صرف قراءۃ کا آپکو حکم ہے باقی حق تعالٰے کی قدرت کاملہ اور انعام علمی کا جو خاص انسان پر فرمایا گیا ہے ۔ مذکور ہے جس سے آپ کی تسکین و تقویت مترشح ہوتی ہے نماز یا روزہ وغیرہ کسی کام کی تکلیف آپکو نہیں دی گئی تھی ۔ مگر اس پر بھی آپ کے قلب مطہر اور جسم مبارک پر لرزہ تھا ۔ اسی حالت میں گھر تشریف لائے اور دیر تلک کپڑے میں لپٹے لیٹے رہے ۔ جب وہ کیفیت فرو ہوئی تو آپ نے حضرت خدیجہ رض سے فرمایا کہ مجھ کو جان کا خوف ہوتا ہے اُنھوں نے زور سے اس اندیشہ کا انکار کیا اور آپکی مکمل تسکین کی اور ورقہ جو انجیل کا عالم اور حالات انبیاء سے واقف تھا ۔ اُس کے پاس آپکو لے گئیں ۔ اُس نے سُنکر آپ کی نبوت کی تصدیق کی اور تقویت دلائی ۔

اب دیکھ لیجئے کہ اس حدیث میں اوّل سے آخر تلک مبادی وحی موجود ہیں تمام اخلاق و اعمال و اقوال و حالات کی کیفیت معلوم ہو گئی اور عبادات و ریاضات و شدائد کا حال معلوم ہو گیا ۔ انکو ملاحظہ کر کے وحی کی عظمت اور اُس کی صداقت کو سمجھ لیویں جو مؤلف کو مقصود ہے ۔

چوتھی روایت حضرت ابن عباس رض کی ہے جسمیں آیت کریمہ لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ ؕ کی تفسیر ہے اُس سے بھی چند امور مناسب مقام ظاہر ہیں حضرت جبریل علیہ السلام کا آپ پر وحی لانا اور نزول وحی کے وقت آپ پر شدّت ہوتی اور علاوہ اس شدّت کے جو حدیث سابق میں گذر چکی ۔ ایک شدّت یہ بھی ہوتی تھی کہ اُسی شدّت کی حالت میں آپ وحی کو سُنکر حضرت جبریل ع کے ساتھ ساتھ خود بھی پڑھتے تھے ۔ اور ضبط وحی میں جدوجہد فرماتے تھے ۔ جس کی نسبت حق تعالٰے نے اپنی رحمت سے تکفّل فرمایا اور اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْاٰنَهٗ فرما کر اس دشواری کو سہل کر دیا اور سہو و خطا کے خوف سے آپکو پورا مطمئن کر دیا گیا ۔ اور معلوم ہو گیا جو ذات اقدس وحی کا مبدأ اور مرسل ہے وہی حفاظت کی متکفل ہے ۔ جس سے رسول کریم ؐ کے سہو و نسیان کے احتمال کی بھی گنجائش نہ رہی اور وحی پر اعتماد کلی ہو گیا ۔

پانچویں روایت بھی ابن عباس کی ہے جسمیں رمضان شریف کی ہر رات میں

حضرت جبریلؑ کا آپؐ کے ساتھ قرآن مجید کا مدارسہ کرنا مذکور ہے اور یہ کہ اس زمانہ میں آپ کا اجود بالخیر ہونا اور بھی بے حد بڑھ جاتا تھا۔

اس سے وحی کا مزید اختصاص ماہ رمضان کے ساتھ بالبداہت سمجھ میں آتا ہے جو کہ افضل مشہور ہے۔ اور شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيٓ أُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْاٰنُ کے مؤید۔ اس حدیث سے وحی کی بدو زمانی کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے جو بعض روایات میں مصرح مذکور ہے۔ مگر وہ روایات شروط مؤلف کے موافق نہیں نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ نزول وحی سے آپؐ کے کمالات میں بہت ترقی ہوتی تھی جس کا نفع اوروں کو بھی پہنچتا تھا۔ ان جملہ امور سے بھی عظمت و برکت وحی عیاں ہے۔

اس کے بعد چھٹی روایت بھی ابن عباسؓ کی ہے جس میں ہرقل کا طویل قصہ مفصل مذکور ہے ہرقل نے جو دس گیارہ سوال ابوسفیان بن حرب سے کئے اور سب کے جواب سن کر اس نے کہا۔

فان کان ما تقول حقا فسیملك موضع هاتین الی آخر

مقالته

اس سے آپ کی مبادی وحی بہت سی معلوم ہوتی ہیں اور ابوسفیان اس وقت تک منفقرق باسلام نہ ہوئے تھے۔ خود ابوسفیان کا قول مصرح موجود ہے۔ حتیٰ ادخل اللّٰہ عَلَیَّ الاسلام والفضل ما شهدت به الاعداء اور ان دس گیارہ باتوں کے سوا اور امور بھی اس روایت میں ایسے موجود ہیں کہ جن سے آپ کی نبوت کی تصدیق ہوتی ہے۔ بالجملہ ترجمۃ الباب کا مطلب یہ ہے کہ آپ پر جو وحی نازل ہوئی اس کے مبادی اور احوال متعلقہ کیا ہیں ان کو دیکھنا چاہیئے اور مقصود اس سے یہی ہے کہ وحی کی صداقت اور آپ کی نبوت و رسالت ایک ایسا محقق اور سچا امر ہے کہ ان امور کو دیکھنے کے بعد کوئی منصف اس کے واجب التسلیم اور حق ہونے میں تردد نہیں کر سکتا مسلم ہو یا کافر ان حالات کو دیکھ کر کہانت و سحر و شاعری جو کفار کے خیالات تھے وہ بھی باطل ہو گئے اور ظاہر ہو گیا کہ وحی کے مقابلہ میں کسی کی عقل یا قول مقبول نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ حکم احکم

الحاکمین ہے جو نہایت موثق ذریعے سے نبی معصوم پر نازل ہوا جس میں کسی جہت سے غلطی یا خطا یا نسیان کا احتمال نہیں نیز وکیف وصل الینا بھی بتلانا بھی ضرور ہے منظور ہے کما صرح الشاہ ولی اللہ الخ اس کا جواب ذکر اسناد ہے اب اس سے فارغ ہو کر مؤلف رحمہ اللہ اوّل ایمان واسلام کو بیان کرتا ہے اس کے بعد جملہ امور مطلوبہ ایمان اور احکام اسلام کو بیان کرے گا عقائد ہوں یا اعمال عبادات ہوں یا معاملات الی ختم الکتاب اور جو کچھ بیان کریگا۔ وہ ماخوذ من الوحی ہوگا۔

کتاب الایمان

باب قول النبی صلے اللہ علیہ وسلم بنی الاسلام علی خمس وھو قول وفعل ویزید وینقص۔

اس کتاب میں جتنے تراجم مذکور ہیں ان کا تطابق احادیث باب کے ساتھ ظاہر ہے۔ مگر مقصود مؤلف اور مطلب ترجمہ میں بعض ابواب میں البتہ خفا ہے سو ایسے مواقع میں کچھ عرض کر دینا مناسب ہے۔

باب اوّل میں تین ترجمہ بیان کئے جن میں اوّل بعینہ جملہ مذکورہ فی حدیث الباب ہے اور تینوں ترجموں میں باہم استلزام ہے ہر ماقبل مابعد کو مستلزم ہے اور مقصود مؤلف یہ ہے کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں جس کی وجہ سے ایمان کا زائد اور ناقص ہونا صاف معلوم ہوتا ہے اور یہ سب باتیں ایسی ظاہر ہیں کہ کسی دلیل کی محتاج نہیں البتہ قابل غور یہ امر ہے کہ مؤلف رحمہ اللہ کو کس کا خلاف کرنا منظور نظر ہے۔ مگر اوّل اتنا عرض کر دینا مناسب ہے کہ مصداق ایمان میں اعمال کو داخل کرنے میں تین مذہب ہیں ایک یہ کہ اعمال حقیقت ایمان شرعی کے لیے جزء حقیقی ہیں واذا فات الجزء فات الکل۔ دوسرے یہ کہ اعمال ایمان سے بالکل خارج ہیں حتےٰ کہ مصداق ایمان سے بھی بے تعلق ہیں الایمان قول بلا عمل۔ اُن کا مقولہ ہے تیسرے یہ کہ حقیقت ایمانی سے تو خارج۔ مگر ایمان کے لیے متمم اور مکمل ضرور

ہیں ۔ جیسے اعضائے انسانی حقیقت انسانی سے خارج ہیں ۔ مگر کمال انسانی کے لئے موقوف علیہ ۔ خلاصہ یہ کہ اعمال حقیقت ایمانی سے تو خارج ۔ مگر کمال ایمانی کے جزء اور اسمیں داخل ہیں ۔ یہ تیسرا مذہب اہلسنت کا ہے اور پہلا خوارج و معتزلہ کا اور دوسرا مرجئہ کا ۔ اور اہلسنت میں جو اس مسئلہ میں خلاف منقول ہے اس کے لفظی ہونے میں وہی شک کر سکتا ہے جو الفاظ سے معانی تک نہیں پہنچ سکتا کما صرح بہ علماء الفریقین تو اب ظاہر اور اقرب یہ ہے کہ مؤلف کو اس باب میں مرجئہ کی تردید مقصود ہے اختلاف اہل حق کے متعلق کسی پر اعتراض کرنا ہرگز مقصود نہیں ورنہ مؤلف کو نزاع لفظی کا مرتکب ہونا تسلیم کرنا پڑے گا جو کہ شان محققین سے مباین بلکہ داب محصلین سے بھی بعید ہے اور نزاع حقیقی بنانے میں یا فقہا کو مرجئہ میں شمار کرنا ہوگا یا محدثین کو خوارج و معتزلہ میں نعوذ باللہ ۔ اور اسی پر بس نہ ہوگی ۔ بلکہ بہت سے خلجان مؤلف کے بیان میں پیدا ہونگے اور جگہ جگہ تاویل کی حاجت ہو گی ۔ اوّل ہی ترجمہ جو بُنِیَ الاسلام علی خمس ہے اس میں ایمان کا ذکر نہیں علیٰ ہذا اس باب میں جو حدیث آتی ہے اس میں بھی اعمال کا جزء اسلام ہونا ثابت ہوتا ہے نہ جزء ایمان جن سے اسلام کا یزید و ینقص ہونا مسلم ہوگا نہ ایمان کا ۔ اور اس میں اہلسنّت کا خلاف نہیں اور دیکھیئے ترجمہ کے ساتھ جو آیات و آثار منقول ہیں اُن میں بعض میں ہدایت مذکور ہے بعض میں تقوے بعض میں دین ۔ بلکہ بعض میں شرعہ اور منہاج تو ان کو دیکھ کر حیرانی ہوتی ہے کہ ان سے ایمان کا زائد و ناقص ہونا کیسے معلوم ہوا سو ان سب باتوں میں تامل کرنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف کو اس باب میں مرجئہ کی تردید مقصود ہے اہلسنّت کے باہمی خلاف کو جو حقیقت میں خلاف نہیں بیان کرنا ہرگز مقصود نہیں اور اب سخت خلجان مذکورہ بالا مرتفع ہو جاویں گے کیونکہ اُن کے ابطال کیلئے اعمال کا ایمان یا اسلام یا دین یا ہدایت یا تقوے کسی میں مطلوب اور ماخوذ ہونا کافی ہے ۔ فتامل ۔ اس کے بعد اخیر کتاب الایمان تک جتنے ابواب ذکر فرمائے ہیں ۔ اُن میں بھی اکثر ابواب میں مرجئہ کی تردید

کی طرف اشارہ ہے اور بعض میں خوارج اور معتزلہ کا ابطال ہے۔ چونکہ اس مسئلہ میں درحقیقت افراط وتفریط کر کے انہیں فرقوں نے اہل حق کی مخالفت میں حد جھلکی ہے۔ مؤلف رحمۃ اللہ نے وحی متلو اور غیر متلو دونوں سے ان کا بطلان ظاہر کر دیا باقی مرجئہ کے ابطال میں زیادہ توجہ کرنے کی یا یہ وجہ ہے کہ ان کی تفریط کا مفسدہ معتزلہ وغیرہ کے افراط کے مفسدہ سے زیادہ ہے کہ تمام اعمال شرعیہ کو غیر ضروری اور گویا فضول بنانا چاہا یا یہ وجہ ہے کہ باب بدأ الوحی سے جو مؤلف کو مقصود تھا اس کے مباین قول مرجئہ ہے۔ واللہ اعلم

یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ مؤلف نے جو ابواب آئندہ میں تراجم میں کسی عمل کو من الایمان اور کسی کو من الاسلام اور کسی کو من الدین کہا ہے اور اس کے اثبات میں آیات واحادیث و آثار لایا ہے اور کہیں ترجمہ میں ان میں سے ایک لفظ ذکر کیا اور حدیث میں دوسرا لفظ مذکور ہے۔ مثلاً ترجمہ میں اسلام کا ذکر ہے اور حدیث میں ایمان یا دین مذکور ہے یا اس کا عکس۔ سو یہ امور قابل خلجان ہرگز نہیں ہونے چاہئیں۔ غالباً مؤلف رحمۃ اللہ کو یہ دکھلانا منظور ہے کہ اس باب میں اکابر سلف کا کیا مسلک ہے۔ کما صرح به العلامۃ السندھی وغیرہ سو مؤلف نے بخوبی ثابت کر دیا کہ اعمال کو جزو ایمان کہنے میں عند السلف توسع ہے اور نیز ایمان اسلام دین وغیرہ میں ایسا ارتباط ہے کہ ایک کے جزو کو دوسرے کے جزو کہنا صحیح اور درست ہے۔ سو ان ابواب سے اول تو مرجئہ کے خیال کی علی وجہ الکمال تردید ہوگئی۔ دوسرے لطیف اشارہ اسکی طرف معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو ان مطالب میں اتباع سلف مناسب ہے۔ مباحث کلامیہ جو متاخرین کا اختراع ہے اُن میں انہماک کی ضرورت نہیں۔ گو صحیح ہوں اور مسلک سلف کے مباین نہ ہوں مؤلف رحمۃ اللہ کی عادت ہے کہ بعض مواقع میں خصوصاً مسائل اعتقادیہ متعلقہ صفات وغیرہ میں اصل ہوا کے خلاف کو تو بالتصریح کہیں بالاشارہ ذکر فرما جاتا ہے۔ مگر اہل حق کے خلاف کو نہایت اخفا سے اور نہایت احتیاط سے اشارہ کر جاتا ہے۔ جس کو غور صحیح سے کوئی سمجھ

سکتا ہے کتاب رد علی الجہمیہ میں یہ امر خوب نظر آتا ہے۔

مرجئہ نے یہ بھی کہا ہے کہ ایمان کے لیئے کسی طاقت کی ضرورت نہیں اور کوئی معصیت ایمان کو مضر نہیں۔ سو مؤلف رحمہ اللہ نے باب حلاوۃ الایمان اور باب علامۃ الایمان حب الانصار منعقد فرما کر حدیث ثلث من کن فیہ وجد حلاوۃ الایمان الخ اور حدیث آیۃ الایمان حب الانصار وآیۃ النفاق بغض الانصار ذکر کی جن سے حسنات کی ایمان کے لیئے حاجت اور سیئات کی مضرت صاف معلوم ہوگئی۔ اس کے بعد باب بلا ترجمہ لایا اور حدیث بایعونی علی ان لا تشرکوا باللہ شیئا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا اولادکم ولا تاتوا ببھتان تفترونہ بین ایدیکم وارجلکم ولا تعصوا فی معروف الخ کو اس میں ذکر کیا۔ اس باب میں چند احتمال بلا تکلف موجود ہیں۔ باب سابق سے بھی مربوط ہے جس میں حب انصار کو علامت ایمان بتلایا ہے کیونکہ اجتناب عن الشرک والکبائر بطریق اولے اور بالبداہۃ علامت ایمان ہیں۔ نیز ابواب سابقہ اور لاحقہ کے مناسب ترجمہ جدید بھی لگا سکتے ہیں مثلاً الاجتناب من الکبائر من الایمان یا البیعۃ علی ترک الکبائر من الایمان یا من الدین الفرار من الکبائر اور ان دونوں صورتوں میں مثل ابواب سابقہ اور لاحقہ مرجئہ کے ابطال کی طرف بھی اشارہ ہوگا بالجملہ اصول میں جو ترک ترجمہ کی دو صورتیں معروض ہوئیں یہاں دونوں موجود ہیں۔ اور اولی یہ ہے کہ مؤلف رحمۃ اللہ نے متعدد تراجم میں مختلف اعمال کا من الایمان اور من الاسلام وغیرہ ہونا ثابت کیا ہے جس سے گو مرجئہ کا مذہب تو برباد ہوگیا۔ مگر خوارج اور معتزلہ کی تقویت کا مظنہ ضرور خلجان میں ڈالتا ہے اسلیئے باب بلا ترجمہ ذکر فرما کر ایسی حدیث بیان کر دی جس سے خلجان مذکور ہباءً منثور ہوگیا۔ مؤلف نے حدیث ایسی ذکر فرمائی جس سے مرجئہ اور خوارج ومعتزلہ سب کا ابطال بلا تکلف ظاہر ہے اسلیئے سب احتمالات چسپاں نظر آتے ہیں اور یہی دلنشیں ہوتا ہے کہ مؤلف رحمہ اللہ کو کثیر فوائد بھی ترک ترجمہ پر

باعث ہوئی ہے واللہ اعلم۔

باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم انا اعلمکم باللہ۔ وان المعرفۃ فعل القلب لقول اللہ تعالیٰ ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم۔

ترجمہ اور حدیث باب میں تو مطابقت بدیہی ہے۔ قابل غور صرف یہ امر ہے کہ ترجمہ کو کتاب الایمان سے کیا تعلق ہے اور مؤلف رحمہ اللہ کا مقصود اس ترجمہ سے کیا ہے سو اسکے متعلق محققین شراح نے اپنی اپنی رائے اور مذاق کے موافق مختلف تقریریں ارشاد فرمائی ہیں۔ ہمارے خیال میں سب کو دیکھ کر یہ امر راجح نظر آتا ہے کہ ترجمہ سے فعل قلب میں کمی زیادتی ثابت کر کر ایمان قلبی یعنی تصدیق میں تفاضل اور قوت وضعف کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے چنانچہ وان المعرفۃ فی القلب الخ فرماکر اس مطلب کو ظاہر کر دیا۔

باب اول میں ایمان کامل میں زیادت ونقصان ثابت کیا تھا۔ اب نفس وحقیقت ایمان میں تفاوت ثابت کر دیا اور غالبا متوہمین کے توہمات کے اندیشہ سے اور نیز اس وجہ سے کہ سلف صالحین نے ظاہر نصوص کی متابعت کی ہے مباحث کلامیہ متاخرین کے پیچھے نہیں پڑے تصریح کو اختیار نہیں کیا۔ اور احتیاطاً اشارہ پر کفایت کی کما ھو دابہ فی امثال ھذا۔ واللہ اعلم۔

باب من کرہ ان یعود فی الکفر کما یکرہ ان یلقی فی النار من الایمان

اس باب میں اور باب من الدین الفرار من الفتن میں اسکی طرف بھی اشارہ کرنا مدنظر معلوم ہوتا ہے کہ جیسا اللہ اور رسول اور حسنات کی محبت ایمان میں داخل ہے کما مر ایسا ہی کفر اور معاصی کی کراہت ونفرت بھی ایمان میں شمار ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

باب تفاضل اھل الایمان فی الاعمال۔ اس باب سے مطلوب یہ ہے کہ اہل ایمان میں بوجہ تفاوت فی الاعمال باہم تفاضل مسلم ہے جیسا کہ ہر دو حدیث

مذکورہ فی الباب سے معلوم ہوتا ہے جس سے اعمال خیر کا مطلوب و مقصود ہونا خوب ظاہر ہو گیا اور مر   کا بطلان بھی سمجھ میں آگیا۔

باب فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ

اس آیت سے اور حدیث ابن عمر سے جو اس باب میں مذکور ہے اقامت صلوٰۃ اور ایتاءِ زکوٰۃ کی فرضیت اور ایمان کے لیے اعمال کی ضرورت ثابت ہو گئی۔ اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ حفظ دم اور عصمت مال بدون اقامت صلوٰۃ و ادائے زکوٰۃ میسر نہیں ہوگا۔

باب من قال انّ الایمان هو العمل لقول الله تعالٰى وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِىْ اُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ۔ وقال عدّة من اهل العلم فی قوله تعالٰى فَوَرَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ ٥ عمّا كانوا يعملون عن قول لا اله الّا الله وقال لمثل هٰذا فَلْيَعْمَلِ الْعٰمِلُوْنَ ٥

شروع کتاب الایمان میں مؤلف نے یہ ثابت کیا تھا کہ اعمال جزو ایمان ہیں اور ایمان شرعی میں داخل ہیں اب ایمان کا عمل ہونا بیان کرتا ہے جس سے اعمال کا ایمان ہونا اور ایمان کا عمل ہونا معلوم ہو گیا اور فیما بین ایمان و اعمال جانبین سے تعلق اور ارتباط قوی محقق ہو گیا۔ اور اطلاق کل واحد منہما علی الآخر کی صحت میں بھی کوئی خلجان نہ رہا۔

اس سے اول تو مزعوم مرجئہ کا خوب بطلان ہو گیا۔ دوسرے چونکہ آیات متعددہ میں عمل کا عطف ایمان پر موجود ہے جس سے فیما بین ایمان و عمل مغایرت ظاہر ہوتی ہے تو ممکن ہے کہ ان آیات سے عدم اطلاق عمل علی الایمان پر کوئی حجت پیش کرے جو نصوص کتاب اللہ اور استعمالات سلف کے مخالف ہے کما صرح بہ العلامہ السندھی رحمہ اللہ ایضا۔ اسلئے اس باب میں ثابت کر دیا کہ عمل کا اطلاق ایمان

یہ شرعاً مسلّم ہے اور عمل ایمان کو بھی شامل ہے۔ تو اب کتاب الایمان میں جو عمل کا عطف ایمان پر کیا ہے اُسے عطف عام علی الخاص المزید الاہتمام بالخاص سمجھنا چاہیئے کما صرح العلامۃ السندھی یا عمل سے خاص اعمال جوارح مراد لیئے جاویں جو مشہور اور ظاہر ہیں۔

استدلال میں جو آیت وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ہ کو ذکر کیا ہے تقریرِ استدلال میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ بما کنتم تعملون کے معنی بما کنتم تومنون ہیں۔ مگر علامہ سندھی اسکو بعید فرماکر یہ کہتے ہیں کہ اسبابِ دخولِ جنت میں چونکہ ایمان سبب اعظم ہے تو بما کنتم تعملون میں ان کا داخل ہونا ضرور ہے جس سے ایمان کا عمل ہونا معلوم ہے۔ ایسے ہی فرماتے ہیں کہ عدۃ اہل علم کے ارشاد کا یہ مطلب ہے کہ قول لا الہ الا اللہ بھی عمل میں داخل ہے یہ مطلب نہیں کہ عمل اسی قول میں منحصر ہے اور غرض یہ ہے کہ حتی عن قول لا الہ الا اللہ میں کہتا ہوں یا اخیر میں وغیرہ من الاعمال کی قید لگا لو۔ اسی طرح پر لمثل ھذا فلیعمل العاملون ہ میں بعض شراح عمل سے ایمان مراد لیکر استدلال فرماتے ہیں اور علامہ موصوف بقرینہ مقام ایمان کو عمل میں داخل مانتے ہیں اور فرماتے ہیں چونکہ ایمان اور عمل دونوں کے ذکر کا موقعہ ہے اسلیئے ضرور ہے کہ عمل ایمان کو بھی شامل ہو۔

اسکے بعد جو حدیث ابوہریرہؓ بیان کی اسمیں اطلاق عمل علی الایمان صاف موجود ہے ان سب امور سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ ایمان محض عمل ہے غیر عمل ایمان میں کچھ نہیں عمل قلبی ہو یا عمل جوارح۔ واللہ اعلم۔

باب اذا لم یکن الاسلام علی الحقیقۃ وکان علی الاستسلام او الخوف من القتل لقولہ تعالیٰ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا فاذا کان علی الحقیقۃ فھو علی قولہ جل ذکرہ اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ ہ وَمَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْاِسْلَامِ دِيْنًا فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْهُ

مابین العلماؑ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ ایمان و اسلام میں باہم کیا تعلق ہے اور کیا نسبت ہے بعض ترادف اور اتحاد کو پسند کرتے ہیں اکثر نے مساوات کو ترجیح دی ہے بعض حضرات عام اور خاص فرماتے ہیں آیات قرآنی اور احادیث بھی مختلف الظاہر موجود ہیں۔ جن کو محدثین اور متکلمین نے نقل فرمایا ہے اور موقع استدلال میں پیش کیا ہے اسلیئے مؤلف رحمہ اللہ نے اسلام کے دو معنی نقل فرمائے ایک استسلام و انقیاد ظاہری جو لطمع مال غنیمت یا بخوف قتل و امر ظاہر کیا جاوے۔ جس کو مجاز شرعی بھی کہتے ہیں دوسری حقیقت شرعی یعنی تمام امور دینیہ کا مجموعہ جس سے اختلاف نصوص بھی مندفع ہوگیا اور خلاف اہل علم بھی نزاع لفظی ہوگیا۔ نیز آیات و حدیث مثل قالت الاعراب اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا سے اور ارشاد او مسلما سے جو سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی روایت میں مذکور ہے ایمان اور اسلام میں مغایرت ظاہر ہوتی ہے جو صریح ابواب سابقہ کے مدعی کے مخالف ہے کیونکہ مغایرت اسلام مغایرت اعمال بھی لازم آتی ہے مؤلف کے اس باب سے اس شبہ کا ازالہ بخوبی ہوگیا۔

باب کفران العشیر و کفر دون کفر

ترجمہ کو کتاب الایمان سے مناسبت نہیں معلوم ہوتی مؤلف رحمہ اللہ نے اسکے ساتھ کفر دون کفر فرماکر ترجمہ سے غرض اور کتاب الایمان سے ترجمہ کی مناسبت دونوں کی طرف اشارہ کردیا۔

مؤلف رحمہ اللہ کو مناسب مقام دو باتیں پیش نظر معلوم ہوتی ہیں ایک یہ کہ کفر میں تشکیک ثابت کرکے اسکی ضد یعنی ایمان میں تشکیک بتلانا منظور ہے۔ لان التشکیک فی الشیئ تشکیک فی ضدہٖ

دوسرے یہ کہ معاصی کفر کے ماتحت اور کفر میں داخل ہیں۔ جیسے اعمال صالحہ ایمان میں داخل ہیں چنانچہ آئندہ باب میں اس کو کسی قدر تصریح سے بیان کریگا۔ کفر میں تشکیک اور معاصی کے کفر میں داخل ہونے سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ

بعض اعمال کے ترک پر جو نصوص میں کفر کا اطلاق موجود ہے جیسے ترک صلوۃ اور ترک حج پر وہ اطلاق حقیقی ہے۔ اس میں تاویل کرکے اسکو مجازی بنانا تکلف ہے کیونکہ کلی مشکک کا اطلاق اپنی جمیع افراد پر قوی ہوں یا ضعیف اطلاق حقیقی ہوتا ہے نہ مجازی نیز جب کفر میں تشکیک ہے تو یہی تشکیک سلب ایمان میں واجب التسلیم ہے جس سے روایات کثیرہ میں تاویلات سے نجات ہوگئی۔ فالحمد للّٰہ۔

باب المعاصی عن امر الجاھلیۃ ولا یکفر صاحبھا بارتکابھا الا بالشرک لقول النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم انک امرؤ فیک جاھلیۃ وقول اللّٰہ تعالیٰ ان اللّٰہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذالک لمن یشاء ۔

اس باب میں دو ترجمہ مذکور ہیں مگر مقصود اصلی اول ترجمہ ہے دوسرے ترجمہ کو دفع دخل سمجھیے مطلب یہ ہے کہ جس طرح اعمال خیر امور ایمانیہ اور ایمان میں داخل ہیں کما ظھر من الابواب السابقۃ اسی طرح پر معاصی امر جاہلیت یعنی امور شرکیہ میں شمار ہوتے ہیں اور ابواب سابقہ سے اعمال خیر کی ضرورت اور حاجت محقق ہوئی تھی۔ اب اس باب سے معاصی کی قباحت اور مضرت خوب ثابت ہوگئی جن کے ملنے سے مرجئہ کا قول تو ایک حرف غلط ہوگیا۔ مگر یہ اندیشہ ہے کہ اس ترجمہ سے خوارج یا معتزلہ طمع خام پکانے کو تیار ہو جاویں۔ اسلیئے مؤلف محقق نے اس کے بعد ولا یکفر صاحبھا بارتکابھا فرما کر اس طمع کو روک دیا۔ اور لقول النبی الخ اول کے ساتھ متعلق ہے اور قول اللّٰہ تعالیٰ الخ دوسرے کی دلیل ہے اس کے بعد حدیث ابوذر کو ذکر کیا جو بالبداہۃ ترجمہ اصلی کے ساتھ مربوط اور مطابق نظر آتی ہے۔ مگر جب یہ خیال کرتے ہیں کہ اس واقعہ سے حضرت ابوذر کے کمال ایمانی میں کسی ہیوقوف کو بھی چون وچرا کرنے کی گنجائش نہیں تو پھر امر ثانی کی مطابقت بھی پوری معلوم ہوتی ہے۔ اور اس باب سے مرجئہ اور خوارج ومعتزلہ سب کا بطلان ہوگیا۔ باقی یہ امر

مکرر عرض کر چکا ہوں کہ مؤلف رحمہ اللہ جیسا بغرض تمرین وتشحیذ بعض مواقع میں تصریح نہیں کرتا۔ ایسا ہی جہاں کسی وجہ سے تصریح کو خلاف مصلحت اور مخالف احتیاط سمجھتا ہے۔ وہاں بھی اشاروں سے کام لیتا ہے۔

باب وان طائفتان من المومنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فسماهم المومنین ٥

جملہ فسماهم المومنین سے ظاہر ہوگیا کہ مولف رحمہ اللہ کو اس باب سے بھی پہلی ہی بات کو ثابت کرنا منظور ہے یعنی باب سابق میں جو خوارج ومعتزلہ کی تردید کی غرض سے جملہ ولا یکفر صاحبها بارتکابها الا بالشرك زائد کیا تھا اُسی کو اس باب میں دیگر نصوص سے ثابت کرتا ہے۔ چنانچہ آیت جس کو ترجمہ بنایا ہے اُسپر باہم مقاتلہ کرنے والوں کو مومن فرمایا ہے۔ حالانکہ یہ مقاتلہ معصیت کبیرہ ہے ایسا ہی روایت ابوبکرۃ اذا التقی المسلمان بسیفیهما الخ جو اس باب میں لایا ہے اُسمیں قاتل ومقتول کا فی النار ہونا بھی صاف مذکور ہے اور اس پر اُنکو مسلم بھی فرمایا گیا۔ ان سب سے معتزلہ اور خوارج کی تردید ظاہر ہے۔

باب ظلم دون ظلم

اس باب میں حدیث ابن مسعود جسمیں اینا لم یظلم نفسه فانزل الله ان الشرك لظلم عظيم ٥ مذکور ہے بیان کی ہے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ظلم عظیم تو شرک ہے۔ باقی جملہ معاصی ما دون میں داخل ہیں تو پہلے دو بابوں میں جو مؤلف رحمہ اللہ نے کفر دون کفر اور المعاصی من امر الجاہلیۃ فرمایا تھا۔ اُن کی تائید اور تحقیق کسی قدر وضاحت سے معلوم ہوگئی اور ظاہر ہوگیا کہ معاصی شرک اور کفر میں داخل ہیں۔ مگر ارشاد مؤلف لا یکفر صاحبها بارتکابها الا بالشرك کو غبوکی سے پکڑے رہے ورنہ نیکی برباد گناہ لازم کا محمل یہ عاجز ہی نہ ہوگا۔ مؤلف رحمہ اللہ کو بھی "اے روشنی طبع تو برمن بلا شدی" کا مصداق بننا پڑے گا۔ انہیں خطرات سے۔

مؤلف رحمہ اللہ نے صاف نہیں فرمایا۔ بلکہ عنوان بدل بدل کر متعدد ابواب میں اشارات سے اپنا مدعی ظاہر کیا ہے۔ واللہ تعالےٰ اعلمہ۔

باب علامات المنافق

کفر و معاصی و شرک کے بعد نفاق کو بیان کرتا ہے۔ ترجمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ علامات نفاق متعدد ہیں جن کو بیان کرنا منظور ہے اُس کے بعد اول حدیث میں تین اور دوسری میں چار علامتیں صریح مذکور ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مثل کفر نفاق میں بھی فرق مراتب اور کمی زیادتی ضرور ہے اور حدیث ثانی میں جو اربع من کن فیہ کان منافقا خالصًا ومن کانت فیہ خصلۃ منہن کانت فیہ خصلۃ من النفاق حتی یدعہا۔ مذکور ہے اسکو دیکھ کر تو نفاق میں کمی زیادتی اظہر من الشمس نظر آتی ہے۔ تو اب علاوہ مطلب ظاہر کے دو باتیں خیال میں آتی ہیں۔ ایک یہ کہ اس باب میں ابواب سابقہ ظلم دون ظلم وغیرہ کی تائید کی طرف بھی اشارہ ہے۔ دوسرے یہ بتلانا مقصود ہے کہ جیسے معاصی امور کفر یہ ہیں نہ ایسے ہی جن افعال کو علامات نفاق فرمایا ہے۔ وہ افعال نفاق میں داخل ہیں اور جس طرح کفران عشیر پر کفر کا اطلاق صحیح ہے اسی طرح کذب خیانت وغیرہ کو نفاق کہنا درست ہے۔

حضرات علماء جو ان روایات کی تاویلات مختلفہ فرما رہے ہیں کہ بعض تو نفاق کی دو قسمیں ایک نفاق فی العقیدہ دوسرے نفاق فی العمل بنا کر ان احادیث کو نفاق فی العمل پر محمول فرماتے ہیں اور بعض علماء مجموعہ علامات ثلثہ کو جو کہ اول حدیث میں ہیں اور مجموعہ علامات اربعہ کو جو حدیث ثانی میں مذکور ہیں ایک ایک علامۃ قرار دیکر معنے بنانے چاہتے ہیں۔ اب کسی کی حاجت نہ رہی فعلیک بالتامل الصادق۔ واللہ اعلم۔

باب تطوع قیام رمضان من الایمان ۔

علمائے محدثین وغیرہ حضرات نے جو اعمال کو ایمان میں داخل رکھا ہے اُن میں

دو جماعتیں ہیں ایک جماعت کا قول ہے کہ فرائض ایمان میں داخل ہیں دوسری جماعت فرائض ونوافل جملہ اعمال کو داخل فرماتے ہیں۔ غالباً اسلیئے مؤلف رحمہ اللہ نے اس ترجمہ میں لفظ تطوع زائد فرماکر قول ثانی کی رجحان کی طرف اشارہ فرمادیا۔ واللہ اعلم۔

باب الدین یسر وقول النبی صلی اللہ علیہ سلم احب الدین الی اللہ الحنیفیۃ السمحۃ

ترجمۃ الباب اور حدیث کا مطلب اور باہم توافق بالکل ظاہر ہے مگر ظاہر مطلب کے ساتھ اعمال کے داخل فی الایمان ہونے کی طرف بھی اشارہ ضرور معلوم ہوتا ہے جیساکہ ابواب سابقہ اور لاحقہ سے بھی سمجھا جاتا ہے نیز معتزلہ اور خوارج کے تشددات کی طرف بھی تعریض ہے۔ واللہ اعلم۔

باب الصلوۃ من الایمان وقول اللہ تعالیٰ وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ ايمانكم یعنی صلوتکم عند البیت۔

اس میں اتنی بات قابل ذکر ہے کہ عند البیت کی قید میں چونکہ خلجان ہے اسلیئے بعض شراح اسکو تصحیف پرحمل فرماتے ہیں اور بعض اہل تحقیق اس کی تاویل کرتے ہیں جو تکلف سے خالی نہیں ہماری رائے میں بہتر یہ ہے کہ کوئی تاویل نہ کی جائے اور حسب ظاہر ظرف کو صلوۃ ہی کے متعلق رکھا جاوے یعنی صلوتکم الی البیت المقدس عند البیت اگر الی البیت کہتے تو تاویل کی ضرورت ہوتی یا مجبوراً تصحیف مانی جاتی عند البیت کہنا اس کا قرینہ ہے کہ یہ نمازیں الی البیت نہیں اور جب الی البیت نہ ہوں گی تو بالضرور الی بیت المقدس ہونگی جسمیں خلجان کی گنجائش نہیں البتہ اتنا اور کہنا ہوگا کہ قبل ہجرت عند البیت الی بیت المقدس جو نمازیں ہوئیں وہ چونکہ بہت ہیں اور پھر عند البیت یعنی مسجد حرام افضل اور مقدس مقام ہی انکا ضائع ہونا بہت مستبعد ہے اسلیئے اُن نمازوں کی تصریح مناسب اور مفید

ہوئی بخلاف اُن نمازوں کے جو بعد ہجرت بیت المقدس کی طرف پڑھی گئیں کہ نہ وہ اس کثرت سے ہیں اور نہ مسجد حرام میں پڑھی گئیں نیز شان نزول سے بھی زیادہ موافق اور مربوط ہے فتامل ولا تعجل ۔ واللہ اعلم۔

باب زیادۃ الایمان ونقصانہ وقول اللہ الخ

مولف رحمہ اللہ کتاب الایمان میں ترجمہ اولیٰ میں یزید وینقص بیان کرچکا ہے اس کے بعد متعدد تراجم میں ایمان کے لیئے تفاوت مراتب مختلف عنوانات سے بتلا چکا ہے ۔ جن کے متعلق اُن مواقع میں ہم بھی عرض کرچکے ہیں اب اس باب میں پھر زیادت ونقصان فی الایمان کو ترجمہ بنایا ہے جس کا مطلب وہی ہے جو ترجمہ اولیٰ کا تھا ۔ عنوان بھی متغیر نہیں کیا جس سے ترجمہ کی تکرار کا خلجان ہوتا ہے اسلیئے عرض ہے کہ ابواب سابقہ میں یہ تو معروض ہوچکا ہے کہ باب اول میں مؤلف نے ایمان کامل یعنی مجموعہ تصدیق واعمال میں زیادت ونقصان ثابت کیا ہے اب اس باب میں تامل کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شرائع اور احکام یعنی مومن بہ کی زیادتی اور کمی سے ایمان میں زیادتی اور کمی ثابت کرتا ہے آیات واحادیث مذکورہ فی الباب میں غور کرنے سے ہماری عرض کی انشاء اللہ تصدیق ہوسکتی ہے ۔ الحاصل نفس ایمان اعمال، دونوں کا مجموعہ، مومن بہ ۔ ان جملہ وجوہ سے ایمان میں تفاوت اور زیادتی کمی کو مؤلف رحمہ اللہ نے ابواب مختلفہ میں نصوص صحیحہ سے ثابت کردیا اور احتیاط اور اتباع سلف کو ملحوظ رکھ کر۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب: خوف المومن من ان یحبط عملہ وھو لا یشعر

وقال ابراھیم التیمی ما عرضت قولی علی عملی الا خشیت ان اکون مکذبا وقال ابن ابی ملیکۃ ادرکت ثلاثین من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلھم یخاف النفاق علی نفسہ ما منھم احد

يقول انه على ايمان جبريل وميكائيل ويذكر عن الحسن انه قال ما خافه الا مومن ولا امنه الا منافق - وما يحذر من الاصرار على التقاتل والعصيان من غير توبة لقول الله تعالىٰ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلٰى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ -

اس باب میں دو ترجمہ ہیں اول ترجمہ کے اثبات کے لیئے ابراہیم تیمی وغیرہ تابعین کے اقوال مذکور ہیں اور دوسرے ترجمہ کے ساتھ آیت قرآنی کو لایا۔ اس کے بعد دو روایتیں وارد کیں جن کا صریح تعلق ترجمہ ثانی سے معلوم ہوتا ہے۔

غالباً ترجمہ اوّل سے یہ غرض ہے کہ مومن کو نفاق سے خائف رہنا چاہیئے اور ترجمہ ثانی سے مقصود صریح تحویف عن المعاصی ہے الحاصل ضروریات اور مکملات ایمان سے فارغ ہو کر مفسدات و مضرات ایمانی کو بتلانا منظور ہے جو دو چیزیں ہیں اول نفاق دوسرے معاصی مع الاصرار و بلا توبہ اور اصرار بغیر توبہ چونکہ روایات باب میں مذکور نہیں تھا تو اس کے اثبات کے لیے ترجمہ کے ساتھ آیت کو بیان کر دیا اور مرجئہ کا ابطال بھی ہوگیا۔ چنانچہ روایت اولی میں صریح مذکور ہے۔ باقی ابن ابی ملیکہ کا یہ ارشاد منهم احد يقول انه على ايمان جبريل وميكائيل اس کا مطلب یہی ہے کہ سلف سے ایسے کلمات منقول نہیں اور مغلطہ کا بھی اندیشہ ہے ان سے احتراز مناسب ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ نے جب بذیل تحقیق مسئلہ ایمان ایمانی کایمان جبرئیل فرمایا تو اسکے بعد ولا اقول ایمانی مثل ایمان جبریل بڑھا کر مغلطہ کا انسداد کر دیا۔ امام محمد نے لوگوں کی حالت دیکھی انہوں نے فرمایا لا اقول ایمانی کایمان جبرئیل بل اقول اٰمنت بما اٰمن بہ جبرئیل اور احتیاط میں کوئی دقیقہ نہ چھوڑا۔ جو اس پر بھی نہ سمجھے اس سے غدا سمجھے آدمی کے بس سے یہ باہر ہے دیکھیے خود امام بخاری جیسے مقدس محتاط کو مسئلہ خلق قرآن میں باوجود احتیاط کامل کیا کیا پیش آیا۔ قرآن مجید کی منقبت میں جو يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا فرمایا ہے اس منقبت میں سے اکابر کو بھی

حساد کی بدولت حصہ ملتا رہا ہے۔

باب سؤال جبریل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الایمان والاسلام والاحسان وعلم الساعۃ وبیان النبی صلی اللہ علیہ وسلم له ثم قال جاء جبریل علیہ السلام یعلمکم دینکم فجعل ذالك کله دینا وما بین النبی صلی اللہ علیہ وسلم لوفد عبد القیس من الایمان وقوله تعالیٰ ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه۔

مؤلف رحمہ اللہ نے ترجمہ میں تین باتیں ذکر فرمائیں اول سوال جبریل جو انہوں نے چار سوال۔ ما الایمان اور ما الاسلام اور ما الاحسان اور متی الساعۃ۔ آپ سے کئے تھے اور آپ نے چاروں کے جواب بیان فرمائے تھے۔ دوسرے وفد عبد القیس کو جو آپ نے امر بالایمان فرمایا تھا اور ایمان کی تشریح بیان فرمائی تھی۔ تیسرے قول سبحانہٗ وتعالےٰ ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه۔

امر اول سے جو مؤلف کو مقصود ہے فجعل ذالك کله دینا کہ اسکو ظاہر کردیا یعنی اصول و فروع عقائد و اعمال ایمان و اسلام اخلاص و اخلاق سب دین میں داخل ہیں اور تینوں ترجموں میں یہی اول ترجمہ مؤلف کو مقصود ہے صرف اسی کے لئے حدیث مسند مبلی ذکر کی ہے اور مؤلف نے جو امور ابواب سابقہ متفرقہ میں بیان کئے تھے وہ اس ایک باب میں مع شئے زائد آ گئے۔ اور اس حدیث میں ایمان سے تصدیق قلبی مراد ہے اور ان تعبد اللہ سے مراد توحید باللسان ہے جسمیں کلمہ شہادت بھی داخل ہے کما صرح العلامہ السندی ھی، حدیث عبد القیس میں انہیں امور کو ایمان فرمایا اور آیۃ کریمہ میں اسلام کو دین فرمایا۔ سو ان نصوص سے اسلام ایمان دین میں ایک کا اطلاق دوسرے پر صحیح ہوا اور سلف اطلاقات وارده فی النصوص کا اتباع پسند کرتے تھے۔ مباحث کلامیہ مستخرجہ متکلمین

کی طرف راغب نہ ہوتے تھے کما صرح بہ الشارحان اور مؤلف کے اس باب سے تمام ابواب سابقہ کی صحت معلوم ہوگئی جن میں اس قسم کی اطلاقات موجود ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

واب اسکے بعد مؤلف نے باب بلا ترجمہ ذکر کیا اور حدیث ہرقل جو بدء الوحی میں مطول گزر چکی ہے اس کا مختصر حصہ اس میں بیان کیا۔ سألتك هل يزيدون ام ينقصون فزعمت انهم يزيدون وكذلك الايمان حتى يتم وسألتك هل يرتد احد منهم سخطة لدينه بعد ان يدخل فيه فزعمت ان لا وكذلك الايمان حين تخالط بشاشته القلوب لا يسخطه احد۔

حضرات شارحین نے اسکے متعلق مختلف خیالات ظاہر فرمائے ہیں جو شروح میں موجود ہیں۔ ہماری رائے میں مناسب اور مفید یہ ہے کہ عنقریب مؤلف رحمہ اللہ باب خوف المومن الخ میں نفاق اور حبط سے سب کو ڈرا چکا ہے حتیٰ کہ اپنے ایمان پر اعتماد کرنے کو علامت نفاق نقل کر چکا ہے اب اسکی مکافات میں یہ بتلانا چاہتا ہے کہ جن کے قلوب میں ایمان ایک دفعہ راسخ ہوگیا اور شرح صدر ہو چکا ان کو مامون سمجھنا چاہئیے ان کے ایمان میں خلل اور زوال نہیں آتا اور مزید ہی ہوتا ہے جس کا ابتداء تہہ دل میں داخل نہ ہوا تھا۔ شرح صدر کے بعد ارتداد سے بھی باذن اللہ محفوظ رہتا ہے مگر غالباً بوجہ احتیاط و اندیشہ غلط فہمی مصرح کہنا نہیں چاہتا۔ اور یہ بھی بعید نہیں کہ بغرض تشحیذ و احتیاط ایسا کیا ہو۔ تو اب اگر یہاں ترجمہ نکالا جاوے۔ جیسا کہ اصول میں بذیل ابواب بلا تراجم معروض ہو چکا ہے تو بہتر یہ ہے کہ آیت فَمَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ اَنْ يَّهْدِيَهٗ يَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ یا ارشاد وَمَنْ يُّضْلِلِ اللّٰهُ فَمَا لَهٗ مِنْ هَادٍ کو ترجمہ بنایا جاوے کہ مقام اور مؤلف کے طرز دونوں کے مناسب ہے۔ اسی کے ساتھ یہ بھی ہے کہ ہرقل کے کلام میں لفظ وکذلك الايمان دو جگہ موجود ہے اول سے مراد دین اور دوسرے سے تصدیق قلبی مراد ہے تو مؤلف نے جو دعویٰ

اسی سے پہلے باب میں ثابت کیا تھا۔ اسی کے موید قول ہرقل بھی ہے تو اب اس باب کو پہلے باب کے متعلقات میں بھی شمار کرسکتے ہیں اسلیئے ممکن ہے کہ مؤلف کے خیال میں یہ بھی ہو اور تعدد فوائد بھی موجب ترک ترجمہ ہوا ہو۔ واللہ تعالےٰ اَعْلَمُ۔

باب فضل من استبرأ لدینه۔

پہلے اصرار علی المعاصی سے ڈرا چکا ہے اب اُس پر ترقی کرکر یہ بتلاتا ہے کہ دین کی حفاظت اور صفائی کے لیے امور مشتبہ سے بچنا بھی ضرور ہے۔ اور لطیف اشارہ اِس طرف بھی معلوم ہوتا ہے کہ توبہ پراعتماد کرکر معصیت کا مرتکب نہ ہونا چاہیئے۔ واللہ تعالےٰ اَعْلَمُ۔

باب اداء الخمس من الایمان

ایسے ابواب بکثرت اور مختلف مواقع میں مذکور ہو چکے ہیں بظاہر اس باب میں کوئی امر جدید نہیں معلوم ہوتا غایت ما فی الباب لفظ ادا میں اس طرف اشارہ ہو کہ الصلوٰۃ من الایمان اور الزکوٰۃ من الاسلام وغیرہ ابواب جو گذر چکے ان میں بھی اسی کے مثل مناسب مقام کوئی لفظ بڑھا لیا جاوے چنانچہ حدیث عبدالقیس جو اس باب میں مذکور ہے اُسمیں اقام الصلوٰۃ وایتاء الزکوٰۃ وصیام رمضان صریح موجود ہے واللہ تعالےٰ اعلم۔

باب ماجاء ان الاعمال بالنیۃ والحسبۃ ولکل امرئ مانوی فدخل فیہ الایمان والوضوء والصلوٰۃ والزکوٰۃ والحج والصوم والاحکام الخ

مؤلف رحمہ اللہ ایمان اور اعمال اور اجتناب معاصی جملہ امور متعلقہ بالایمان سے فارغ ہوکر سب سے اخیر میں دو باب بیان کرتا ہے اول باب سے یہ غرض معلوم ہوتی ہے کہ جملہ اعمال خیر مذکورۂ سابقہ جن میں ایمان بھی داخل ہے اُن کا مدار اور منشا نیت خالص لوجہ اللہ ہے ایسا ہی معاصی سے اجتناب اور ترک وہی مطلوب ہے جس کا باعث

ابتغاء وجہ اللہ ہو بدوں نیت صالحہ صادقہ کوئی عمل خیر مفید نہیں اور نہ وہ طاعت میں شمار ہو سکتا ہے اسلیئے اس کا اہتمام سب سے اہم امر ہے۔ (واللہ اعلم)

باب۔ قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الدین النصیحۃ للہ ولرسولہ ولائمۃ المسلمین وعامتھم وقولہ تعالیٰ اذا نصحوا للہ ورسولہ۔

اس باب میں جریر بن عبداللہ سے دو روایتیں منقول ہیں ایک میں الدین النصیحۃ للہ ولرسولہ ولائمۃ المسلمین وعامتھم وارد ہے دوسری میں فقط والنصح لکل مسلم موجود ہے مگر روایت اول شروط مؤلف کے مطابق نہیں اسلیئے مؤلف نے حسب عادت اول کو ترجمہ بنایا اور دوسری روایت کو مسندًا نقل کیا اور اسمیں جو کمی تھی اسکو آیت سے پورا کردیا۔ اور اس محل میں مقصود اصلی مؤلف کو غالبًا والنصح لکل مسلم کا بیان کرنا ہے جو دونوں روایتوں مذکورہ فی الباب میں مروی ہے مقصود یہ کہ مسلمانوں کے ساتھ نصح اور اخلاص کرنا اسلام اور دین میں داخل ہے اور ترک نصح موجب خلل و نقصان ہے جس سے غش و خداع مع المسلم کی مضرت خوب ظاہر ہو گئی اسلیئے جملہ امور ایمانیہ کے ساتھ اس کا بھی اہتمام ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ اور عباد مومنین سے معاملہ صحیح کرنا کمال ایمانی ہے۔ واللہ الموفق واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب العلم.

باب فضل العلم وقول اللہ تعالیٰ یرفع اللہ الذین اٰمنوا منکم والذین اوتوا العلم درجٰت واللہ بما تعملون خبیر وقولہ عزوجل وَقُلْ رَّبِّ زِدْنِیْ عِلْمًا۔

اس باب میں حدیث مسند بیان نہیں کی دو آیتیں جو ترجمہ کے ساتھ مذکور ہیں اور اثبات ترجمہ کے لیئے ہر ایک آیت کافی ہے اُن پر اکتفا کیا۔ کما مر فی الاصول،

علاوہ ازیں کتاب العلم میں جگہ جگہ احادیث مسندہ دالہ علی فضل العلم کثرت سے موجود ہیں۔

باب:۔ من سئل علما وھو مشتغل فی حدیثہ فاتم الحدیث ثم اجاب السائل۔

مطلب یہ ہے کہ علی الفور جواب دینا ضرور نہیں بلکہ ضرورت لاحقہ سے فارغ ہو کر باطمینان جواب دے سکتا ہے۔

معہذا بعض روایات میں اہل مجلس کی بات کو قطع کرنے کی ممانعت آئی ہے کما فی البخاری عن ابن عباس۔ سو اس باب سے معلوم ہو گیا کہ وہ ممانعت وہیں ہے جہاں اہل مجلس کا حرج ہو اور ملال کا محتمل ہو اور حاجت کی وجہ سے کلام مختصر کی اجازت ہے۔ آپ کی تقریر یعنی سکوت سے یہ اجازت ثابت ہو گئی۔ واللہ اعلم

باب من رفع صوتہ بالعلم

جہر مفرط نہ آپ کی شان کے مناسب ہے نہ علم دین کے مگر حدیث باب سے معلوم ہو گیا کہ بوقت ضرورت رفع صوت مباح بلکہ مستحسن ہے۔ البتہ بسبب قلت مبالات یا بوجہ تجبر و تکبر مذموم ہے۔

باب طرح الامام المسئلۃ علی اصحابہ لیختبر ما عندھم من العلم

اس سے علم کی طرف اعتنا اور اس کا اہتمام معلوم ہوتا ہے اور علم کی طرف ترغیب اور تحریص ظاہر ہوتی ہے اس کے سوا نھی عن الاغلوطات مروی ہے اس سے ممانعت امتحان کی طرف وہم جا سکتا ہے اس کا بھی دفعیہ ہو گیا۔

باب ما جاء فی العلم وقول اللہ تعالٰی وقل رب زدنی علما۔

اگر اس باب کو قائم رکھا جاوے تو غالباً اس باب سے احتیاج اور ضرورت الی العلم اور طلب علم

کا اثبات منظور ہے کیونکہ فضل العلم تو گذر چکا ہے ۔ واللہ تعالیٰ اعلم

باب ما یذکر فی المناولہ وکتاب اھل العلم بالعلم الی البلدان الخ

قرأۃ وعرض کے بعد مناولہ اصطلاحی کا اثبات مقصود ہے چونکہ اسکے اثبات میں احادیث سے تنگی نظر آتی تھی اسلئے مؤلف نے اسمیں وسعت اور سہولت ظاہر کرنے کی غرض سے اسکے مناسب اور مشابہ دوسرا ترجمہ وکتاب اھل العلم بالعلم الی البلدان منعقد کرکے مسند حدیثیں ذکر فرمائیں جو ترجمہ ثانی پر صریح دال ہیں مگر مقصود اصلی ان سب سے ترجمہ اولیٰ کا اثبات ہے اور متعدد مواقع میں ... نے ایسا کیا ہے کما ذکرنا فی الاصول ۔ ترجمہ ثانی میں کتاب بخاری ... کا شمول بھی ممکن ہے ۔

باب من قعد حیث ینتھی بہ المجلس ومن رأی فرجۃ فی الحلقۃ فجلس فیھا

اس باب میں حلقہ علم میں بیٹھنے کی صورتیں بیان کرنا منظور ہے خلاصہ یہی ہے کہ حلقہ میں بیٹھنا افضل ہے اور حلقہ سے خارج بیٹھنا اسکے بعد ہے ۔

حدیث میں جو مذکور ہے واما الآخر فاستحیا شراح رحمہم اللہ نے اسکو دو معنی تحریر فرمائے ہیں ایک یہ کہ اسکا ارادہ شرکت مجلس کا نہ تھا ۔ بوجہ حیا شریک ہوگیا ۔ بعض روایات بھی اس کی مؤید ہیں دوسرے یہ کہ اہل مجلس سے حیا کرکے انکی مزاحمت نہ کی اور پیچھے بیٹھ گیا ۔ سو معلوم ہوگیا کہ صورت اولیٰ ان دونوں صورتوں سے افضل اور مستحسن ہے ۔

باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم رب مبلغ اوعی من سامع

اوعی کے معنی احفظ اور افہم دونوں ہیں اسلئے تبلیغ علم میں دو فائدے ہیں ایسے ہی عدم تبلیغ میں دو نقصان ہونگے ۔ سو اس سے تبلیغ علم کی ضرورت اور منفعت

اور عدمِ تبلیغ کی مضرت خوب محقق ہو گئی۔

بَابُ الْعِلْمِ قَبْلَ الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ

اس باب میں بذیل ترجمہ چند آیات اور احادیث اور اقوال صحابہ مذکور ہیں انہیں پر اکتفا کیا۔ حدیث مسند نہیں لایا۔ جن سے علم اور تعلیم و تبلیغ کی فضیلت اور تاکید ظاہر ہوتی ہے۔ وانما العلم بالتعلم یہ جملہ بیچ میں مؤلف نے بڑھا دیا کہ جیسے قول اور عمل کا مدار علم پر ہے ایسا ہی علم تعلم پر موقوف ہے اسلیئے تحصیل علم میں جد و جہد ضروری ہے اس میں بھی گفتگو ہے کہ ترجمہ میں قبلیت سے مراد تقدم زمانی ہے جیسا کہ ظاہر معلوم ہوتا ہے یا تقدم بالشرف والرتبہ مراد ہے جیسا کہ نصوص واقوال مذکورہ فی الباب سے مترشح ہوتا ہے اچھا یہ ہے کہ قبلیت مذکورہ کو دونوں سے عام رکھا جاوے خلاصہ یہ ہے کہ تعلیم اور عمل دونوں سے تعلم اہم و اقدم ہے اللہ تعالےٰ اعلم۔

اسکے بعد دو باب مذکور ہیں اوّل کا ترجمہ ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتخولھم بالموعظة والعلم کیلا ینفروا۔ دوسرے باب کا ترجمہ من جعل لاھل العلم ایاما معلومة ذکر کیا ہے۔ غرض دونوں سے ایک ہے اور دونوں میں روایت ابن مسعود کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتخولنا بالموعظا منقول ہے۔

دونوں کے ملاحظہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت صحابہ کے نشاط و ملال، حوائج و فراغ کا لحاظ اور رعایت ملحوظ رکھ کر تذکیر و تعلیم فرماتے تھے ایسے ہی عبداللہ بن مسعود آپ کے بعد یوم خمیس میں اپنے اصحاب کو تذکیر و توعیظ فرماتے تھے اور باوجود اصرار روزانہ تذکیر سے احتراز کرتے تھے کہ ایسا نہ ہو سامعین ملول ہو کر کوتاہی کرنے لگیں، بالجملہ ان باتوں سے بھی تعلیم و تذکیر کا اہتمام اور اہمیت و انتظام نکلتا ہے۔ احب الدین ما دام علیہ صاحبہ۔

باب ۔ من یرد اللہ بہ خیرًا یفقھہ فی الدین

باب :۔ الفھم فی العلم

یہ دونوں باب متصل مذکور ہیں اول کا ترجمہ فقہ فی الدین سمجھئے دوسرے باب کا ترجمہ فہم فی العلم ہے دونوں کا مطلب قریب قریب ہے ۔ ترجمہ اولی سے جوکہ بعینہٖ حدیث کا جملہ ہے اور نیز حدیث مفصل سے جو باب ہیں مذکور ہے دو امر ظاہر ہوتے ہیں ۔ ایک یہ کہ فقہ فی الدین خیر عظیم ہے دوسرے فقہ فی الدین محض عطائے خداوندی ہے حتے کہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم بھی وانما انا قاسم فرما کر اپنا عذر ظاہر فرماتے ہیں جس سے فقہ فی الدین کی عظمت اور فضیلت ظاہر ہوتی ہے ۔

دوسرا ترجمہ الفھم فی العلم اس کے لیئے حدیث ابن عمران من الشجر شجرۃ الخ جو چند باب پہلے بھی مذکور ہو چکی ہے لایا ہے سو اس سے ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ فضل فہم کو بیان کرنا مقصود ہے اس پر بعض اہل تحقیق نے اعتراض کیا ہے کہ حدیث میں کوئی لفظ دال علی الفضل موجود نہیں مگر یہ اعتراض صحیح نہیں معلوم ہوتا کیونکہ مؤلف نے قریب بعید حدیث ابن عمر کو مختلف ابواب میں ذکر کیا ہے سو لفظ دال علی فضل فہم متعدد روایات میں موجود ہے عنقریب کتاب العلم کے اخیر میں یہ حدیث موجود ہے جسمیں حضرت عمر کا ارشاد لان تکون قلتھا احب الیّ من ان یکون لی کذا وکذا ۔ دال علی الفضل مذکور ہے اور مؤلف رحمہ اللہ نے مختلف ابواب میں ایسا کیا ہے کہ لفظ دال علی الترجمہ حدیث میں موجود نہیں ۔ مگر دوسرے موقع میں اسی حدیث میں چونکہ وہ لفظ موجود ہے تو یہ کافی سمجھا جاتا ہے کما مر فی الاصول اسلیئے الفھم فی العلم کے ظاہری معنی ترک کرکے معنی غیر ظاہر کی طرف توجہ کرنے کی حاجت نہیں معلوم ہوتی ۔ اور اصغر القوم کے سمجھ لینے اور کبار پر مخفی رہنے ارشاد واللہ یعطی کی تائید بھی معلوم ہوگئی جو اول باب میں گذرا ۔ واللہ سبحانہ اعلم ۔

باب الاغتباط فی العلم والحکمۃ وقال عمر رضی اللہ عنہ تفقھوا قبل ان تسودوا۔ وقد تعلم اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی کبر سنھم۔

ترجمہ سے تحریض اور تحریص علی العلم مقصود ہے اسی کی تائید کی غرض سے حضرت عمر کا ارشاد بیان کیا جس کا مطلب یہ ہے کہ سیادت وریاست اور بڑائی سے پہلے علم حاصل کرلو۔ کیونکہ کسی قسم کی سیادت اور بڑائی کے بعد آدمی کو اور ضروری مشاغل پیش آجاتے ہیں جن کی وجہ سے تحصیل علم کی فرصت وفراغت میں تنگی آجاتی ہے اور حیاو شرم بھی بسا اوقات مانع ہوجاتی ہے اور بڑے ہوکر کوئی نہ کوئی سیادت عادۃً سر پڑ ہی جاتی ہے کم سے کم اپنی اہل واولاد ہی کی سہی اس کے بعد مؤلف رحمۃ اللہ نے بنظر احتیاط وقد تعلم الخ اپنی طرف سے فرماکر مطلب کو ظاہر کردیا۔ یعنی حضرت عمر کا مطلب یہ ہے کہ قبل السیادۃ علم حاصل کرنے میں سعی ضروری ہے یہ غرض نہیں کہ اگر کوئی قبل سیادت تحصیل علم سے محروم رہا۔ تو وہ بعد سیادت تحصیل نہ کرے دیکھ لو۔ خود حضرت عمر اور علی العموم حضرات صحابہ نے بڑے ہوکر علم حاصل کیا۔

باب ماذکر فی ذھاب موسٰی فی البحر الی الخضر علیھما السلام وقولہ تعالٰی ھل اتبعک علٰی ان تعلمن الآیۃ

اس ترجمہ سے مؤلف کا مقصود کیا ہے اس کے متعلق مؤلف نے کچھ نہیں فرمایا قصہ موسیٰ وخضر علیہما السلام کو ترجمہ بنادیا۔ مگر ظاہر ہے کہ قصہ مذکور کے بیان کرنے سے کتاب العلم کے متعلق کوئی امر ثابت کرنا ضرور مقصود ہے نفس قصہ کو اس موقع میں مقصود نہیں کہہ سکتے۔ سو ظاہر نظر ادھر جاتی ہے کہ طلب علم کے لیے سفر کرنے کو ثابت کرتا ہے۔ مگر دو باب کے بعد باب الخروج فی طلب العلم

منعقد فرماکر پھر اسی حدیث کو ذکر کرتا ہے اب اس کے سوا کچھ نہیں کہہ سکتے کہ مؤلف کی غرض اس باب میں خروج فی البحر ہوا اور آئندہ باب میں مطلق خروج ثابت کرنا مقصود ہو۔ مگر بہتر یہ ہے کہ ذہاب موسےٰ علیہ السلام سے یہاں تعلم بعد السیادۃ مقصود ہوا در باب آئندہ میں خروج فی طلب العلم بالتصریح مقصود ہے تو اب کسی تکلف کی حاجت نہیں اور مواقع میں بھی ایسا کیا ہے کہ باب سابق کے متعلق کسی امر کی تحقیق و تکمیل دوسرے باب میں کی ہے چونکہ باب سابق میں قد تعلم اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی کبر سنّھم مجملاً بذیل ترجمہ بیان کیا تھا۔ اب اس کی تکمیل بالاستقلال فرمادی حضرت موسےٰ علیہ السلام نے سید سادات العالم ہو کر دیکھ لو تعلم علم کے لیے اپنے شوق سے کس قدر جدو جہد فرمائی اور علم بھی وہ جو علم ضروری سے زائد اور حضرت کلیم اللہ کے علم سے مفضول ان امور کو لحاظ کر کے ضرور خیال ادھر جاتا ہے کہ حضرت موسےٰ شاید بغرض تعلم تشریف نہ لے گئے ہونگے حضرت خضر کی ملاقات اور ان کے علم کے مشاہدہ کے شوق میں تشریف لیگئے ہونگے چنانچہ حضرت سید المرسلین نے بھی وددنا ان موسیٰ کان صبر حتی یقص اللہ علینا من خبرھا۔ فرماکر اظہار شوق فرمایا ہے غالباً اسی خیال کے روکنے کی غرض سے مؤلف نے ترجمۃ الباب کے ساتھ قول جناب باری ھل اتبعک علیٰ ان تعلمن کو ذکر کیا ہے واللہ تعالےٰ اعلم۔

یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ ذھاب موسیٰ فی البحر الی الخضر مشہور و منقول کے خلاف ہے حضرت موسےٰ خشکی میں سفر کر کے حضرت خضر سے ملے ہیں نہ بحر میں شارح محققین نے اس کی متعدد تاویلیں فرمائی ہیں مثلاً الی الخضر میں الیٰ کو بمعنی مع فرمایا ہے یا بحر سے ناحیت البحر اور طرف البحر مراد لیا ہے مگر سہل یہ ہے کہ الیٰ اور بحر کو اپنے ظاہر پر چھوڑ کر یہ کہا جاوے کہ الی الخضر سے پہلے واؤ عطف کو ذکر نہیں کیا کہ اعتماداً الی فہم السامع واؤ عطف کو بسا اوقات ذکر نہیں کرتے۔

باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لابن عباس اللّٰھم علمہ الکتٰب

اس واقعہ سے علم اور حضرت ابن عباس دونوں کی عظمت و فضیلت بالبداہۃ ظاہر ہوتی ہے۔ اسی لیے مؤلف نے اس روایت کو کتاب العلم اور مناقب ابن عباس دونوں جگہ میں ذکر کیا ہے اسی کے ساتھ یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ علم چونکہ حق سبحانہ تعالےٰ کا خاص انعام اور عطا ہے جیسا کہ باب من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین میں ابھی مذکور ہو چکا تو آدمی کیسا ہی ذہین و فہیم ہو اور تعلم علم میں کتنی ہی جدوجہد کرے ہرگز قابل اعتماد نہیں بلکہ توجہ اور التجاء الی اللہ سبحانہ ضرور ہے بدوں اسکے ارادۂ خیر کی یہ نعمت میسر نہیں ہو سکتی یعنی ضروریات تعلم میں دعا التجاء الی اللہ بھی ہے اسلیے فہم اور سعی کے ساتھ اس کی بھی اشد حاجت ہے۔

باب من یصح سماع الصغیر

یہ امر ظاہر ہے کہ سماع سے تحمل مراد ہے مؤلف نے دو واقعہ جزئی بیان کیے ہیں کوئی امر دال علی تحدید مذکور نہیں مگر دونوں روایتوں کے ملانے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقصود یہ ہے کہ صحت تحمل و سماع کے لیے کوئی حد معین نہیں بلکہ مطلق سن تمیز و تعقل سن صحت سماع ہے هکذا قال العلامۃ السندھی وغیرہ

باب فضل من علم وعلم

چند باب سابقہ تعلم کے متعلق بیان کر کے اب چند باب تعلیم کے متعلق بیان کرتا ہے ترجمہ کا مطلب مجموعہ امرین کی فضیلت ہے نہ ہر واحد کی یعنی علم ثم علم۔ یہ مطلب نہیں کہ فضل من علم و فضل من علم۔ جیسا کہ روایت باب سے ظاہر ہوتا ہے۔

باب رفع العلم وظہور الجہل۔ وقال ربیعۃ لا ینبغی لاحد عندہ شیء من العلم ان یضیع نفسہ

مؤلف کی غرض یہ ہے کہ رفع علم اور ظہور جہل علامت قیامت ہے جیسا کہ حدیثیں

مذکورین فی الباب میں مصرح موجود ہے اور شرائط ساعت کا انسداد اور اُن سے احتراز ضروری ہے سو رفع علم اور ظہور جہل کے انسداد اور اُس سے احتراز کی یہی صورت ہے کہ تبلیغ و اشاعت علم میں سعی کی جاوے کیونکہ ظہور جہل کی یہی صورت ہوگی کہ اہل علم ختم ہوجاویں اور جہال باقی رہ جاویں۔ کما ورد فی الحدیث اور اس کا تدارک بجز اشاعت علم اور کچھ نہیں۔

الحاصل مؤلف کی غرض ترجمہ سے تعلیم و تبلیغ ہے جس کو قول ربیعہ بیان کرکے واضح کردیا۔ اضاعت نفس سے مراد کتمان علم اور عدم تبلیغ ہے واللہ تعالیٰ اعلم

باب فضلُ العلم

یہ ترجمہ بعینہٖ شروع کتاب العلم میں گذر چکا ہے اسلیئے شارحین رحمہم اللہ نے فرمایا کہ فضل کے دو معنی ہیں فضیلت اور فاضل عن الحاجۃ اور اوّل میں اوّل معنی اور ثانی میں ثانی مراد ہیں جس سے خدشۂ تکرار بسہولت زائل ہوگیا۔ مگر مقصود ترجمہ میں اور حدیث ثم اعطیت فضلی عمر بن الخطاب جو اس باب میں مذکور ہے اس کی تطبیق میں علماء کے کلمات مختلف ہیں ہمارے نزدیک راجح اور اقرب یہ ہے کہ ترجمہ سے مؤلف کی غرض یہ ہے کہ جو علم کسی کی حاجت اور ضرورت سے زائد ہو ہوا اس کا کیا حکم ہے مثلاً کوئی مفلس و معذور و ضعیف و مجبور ایسا ہے کہ اُس کو عبادات میں زکوٰۃ و حج و جہاد کے ادا کرنے کی نہ استطاعت نہ قدرت بلکہ آئندہ کو بھی بالکل مایوس یا عادۃً مایوس ہے یا معاملات میں مزارعت و مساقات و مضاربت و تجارت و رہن و اجارہ کی نہ حاجت نہ توقع نہ خیال تو ایسے شخص کو ان عبادات و معاملات کا تعلم کیسا ہے اور ان کے تعلم کے لیے اپنے اوقات کو صرف کرنا۔

اور اُن کے لیے سفر کرنا عبادت میں داخل ہے یا مالایعنیہ میں شمار ہوگا۔ اور تعلم علم کی جو فضیلت و تاکید گذری یہ اس میں داخل ہے یا اس کی مستثنیٰ ہے۔ حدیث مذکورہ فی الباب سے جو اس علم زائد اور فاضل عن الحاجت کا حکم نکلا وہ یہ ہے

کہ علم مطلقاً مفید اور مطلوب ہے۔ غایۃ مافی الباب جو علم اس خاص شخص کے حق میں ضروری اور کارآمد نہیں وہ اوروں کو پہنچا دے۔ تعلّم علم سے فقط عمل ہی مقصود نہیں تبلیغ و تعلیم بھی ایک اہم مقصود ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مؤلف کو اس باب سے تبلیغ و تعلیم کی اہمیت اور فضیلت بیان کرنی مقصود ہے جیساکہ ابواب سابقہ اور لاحقہ سے بھی ظاہر ہوتا ہے۔ واللہ تعالےٰ اَعْلَمُ

باب الفتیا وھو واقف علی الدابۃ وغیرھا

قضاء و تعلّم و افتاء وغیرہ امور متعلقہ بالعلم کا مقتضی چونکہ سکون و اطمینان و حُسنِ ادب ہے اور حضرت امام مالک وغیرہ آئمہ دین سے بھی ایسا ہی منقول ہے تو غیر اطمینانی حالت مثل رکوب و قیام و سیر میں افتاء وغیرہ کی کراہیت کی طرف خیال جاسکتا ہے۔ غالبًا ترجمۃ الباب میں اس کی مدافعت ملحوظ ہے۔

باب من اجاب الفتیا باشارۃ الید والرأس

احادیث سے ثابت ہے کہ جناب رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم موقع تعلیم میں کس قدر مبالغہ اور تاکید اور تصریح سے کام لیتے تھے۔ صحابہ رضوان اللہ علیہم کو لیتہ سکت کہنے کی نوبت آجاتی تھی۔ اشارہ سے جواب دینا اسکے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ اسلیئے مؤلف نے اشارہ کی اباحت ظاہر کرکے بتلا دیا کہ "ہر سخن وقتے و ہر نکتہ مکانے دارد"۔

باب تحریض النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفد عبد القیس

علی ان یحفظوا الایمان والعلم ویخبروا بہ من وراءھم الخ

ظاہر ہے کہ اس ترجمہ سے بھی تبلیغ و تعلیم کی تاکید مقصود ہے اور تعلیم و تبلیغ بذل

حفظ ممکن نہیں اسلیئے حفظ کی بھی تاکید فرمادی اور معلوم ہو گیا کہ اہل علم کو چاہیئے کہ متعلم کو حفظ و تبلیغ کی تاکید میں قصور نہ کریں ۔ واللہ اعلم ۔

باب الرحلة فی المسئلة النازلة وتعليم اهله ۔

مطلب یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ کی ضرورت پیش آگئی اور حکم معلوم نہیں تو ضرور ہے کہ سفر کر کے عالم سے جاکر معلوم کرے اور اپنی اہل کو بھی تعلیم کرے یہ نہیں کہ سکوت کر کے بیٹھ رہے اس سے بھی تعلم و تعلیم کی تاکید و ضرورت ثابت ہوئی ۔ واللہ تعالے اعلم ۔

باب التناوب فی العلم

مقصد یہ ہے کہ بوجہ مشاغل ضروری اگر فرصت تحصیل علم نہ ہو تو بطریق تناوب علم سیکھنا چاہیے اور عالم کی خدمت میں خود نہ رہ سکے تو کسی معتمد کے ذریعہ سے اس سے علم حاصل کرے ۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۔

باب الغضب فی الموعظة والتعليم اذا راى ما يكره

احادیث میں منصوص ہے کہ موقع تعلیم و توعیظ میں آپ نے رفق و ملائمت کو پسند فرمایا ہے اور خشونت و شدت سے منع کیا ہے ۔ جس اعرابی نے مسجد میں پیشاب کر دیا تھا ۔ اسکی نسبت بھی آپ نے انما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین فرمایا ہے ۔

اس ترجمہ سے مقصود یہ ہے کہ امر بالرفق کا مطلب یہ نہیں کہ اس کا خلاف کہیں جائز نہ ہو ۔ بلکہ بعض مواقع میں غضب اور شدت مستحسن ہے ۔ واللہ اعلم ۔

باب من اعاد الحديث ثلاثا ليفهم عنه الخ

مطلب یہ ہے کہ جن مواقع میں اعادہ کی حاجت ہوتی ان میں اعادہ فرمانے ورنہ بعض مواقع میں فقط اشارہ بھی ثابت ہے کما مر سابقا۔ اس سے بھی تعلیم و تبلیغ میں اہتمام کی طرف اشارہ مفہوم ہوتا ہے معلم کو چاہیئے کہ مقامات مہمہ کو مکرر سہ کرر اعادہ کرے کہ سامعین کے فہم میں قصور نہ رہے۔

اس کے بعد باب تعلیم الرجل امتہ واھلہ اور باب عظۃ الامام النساء و تعلیمہن لکھے بعد دیگرے بیان کیے جنکے اندر کوئی اشکال و ابہام نہیں وہی غرض سابق یعنی ضرورت تعلیم اور تعمیم تعلیم مقصود ہے اسی لیے ترجمہ اولیٰ میں اھلہ بڑھا دیا۔ حالانکہ حدیث میں صرف امتہ مذکور ہے۔

باب الحرص علی الحدیث

یعنی حرص علی الحدیث کی فضیلت اور تحسین بیان کرنی منظور ہے اور حدیث سے حدیث رسول علیہ الصلوۃ والسلام مراد ہے ابواب سابقہ اور احادیث ماضیہ میں مطلق علم کا ذکر تھا۔ اب حدیث کی تصریح اور تخصیص مقصود معلوم ہوتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

باب کیف یقبض العلم

وکتب عمر بن عبد العزیز الی ابی بکر ابن حزم انظر ما کان من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاکتبہ فانی خفت دروس العلم وذھاب العلماء ولا تقبل الا حدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولیفشوا العلم ولیجلسوا حتی یعلم من لا یعلم فان العلم لا یھلک حتی یکون سرا۔

مؤلف رحمہ اللہ قبض علم کی کیفیت دکھلانا چاہتا ہے سو حدیث میں صاف موجود ہے لا یقبض انتزاعا ولکن یقبض بقبض العلماء جس سے بالبداہت معلوم ہو گیا کہ عالم سے ذہاب علم کا منشا عدم اشاعت اور عدم تبلیغ ہوگی اگر سلسلہ تعلیم و اشاعت برابر جاری رہے تو یہ نوبت کیسے آئے کما مر فی باب

رافع العلم۔

بالجملہ مؤلف کی غرض بلکہ حدیث کا منشا اشاعت علم کی تاکید اور تعمیم ہے۔ عمر بن عبدالعزیزؒ کے ارشاد سے ترجمہ کی غرض صاف ظاہر ہوگئی اور ترجمہ سابق کی بھی تشریح ہوگئی اول باب کی تکمیل دوسرے باب میں مؤلف کی عادت ہے کما مر۔ اور ارشاد ہے مذکور سے یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ اشاعت علم کے لیے علماء کو علانیہ مجالس علمی قائم کرنا ضروری ہے اسمیں متعلمین کو سہولت اور وسعت ترغیب و تحریص ہے تخصیصات اور تقلیدات کے ساتھ تعلیم کرنے میں بھی علم کی ہلاکت ہے فالحذر الحذر۔

باب هل يجعل للنساء يوما على حدة في العلم

یعنی جو اشخاص مجالس عامہ علمیہ کی شرکت سے معذور ہوں جیسے نساء ان کی تعلیم و تبلیغ کا بھی لحاظ رکھنا چاہیئے ان کی حالت کے مناسب خاص اوقات میں علمی باتیں ان کو پہنچائی جاویں تعمیم تعلیم چونکہ ضروری امر ہے عام خاص خواندہ و ناخواندہ مرد عورت سبھی کو حصہ پہنچانا چاہیئے۔ واللہ اعلم۔

باب من سمع شيئا فرجع حتى يعرفه

ظاہر ہے کہ سمجھنے کی غرض سے جو مراجعت ہو اس کی فضیلت بیان کرنی منظور ہے یا یہ مطلب ہے کہ مراجعت میں عالم کی سوءادبی اور متعلم کی تحقیر نہیں اسلیئے نہ عالم کو ناگوار ہونا چاہیئے نہ متعلم کو حیا کرنا مناسب ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب الخ

اس میں تبلیغ علم کی صریح تاکید اور تعمیم ہے جو مجلس علم میں حاضر ہوا اسکو چاہیئے کہ جو احکام سنے وہ غائبین کو سنا دے اہل علم پر تبلیغ بالاستقلال لازم ہے جس میں سوال سائل یا کسی حاجت مند و ضرورت کا بھی انتظار نہیں۔ اور قلیل یا کثیر جتنا معلوم ہو اتنے

ہی کی تبلیغ کا ذمہ دار ہے ۔

باب اثم من کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم

ابواب متعددہ سابقہ سے تبلیغ وتعلیم وتعمیم کی تاکید معلوم ہوئی اور اس میں خطرۂ کذب ضرور ہے بالارادہ ہو خواہ بلا ارادہ اسلئے یہ ترجمہ بیان کر کے متنبہ کر دیا کہ تبلیغ وتعلیم میں نہایت احتیاط واہتمام لازم ہے تخمین ومجازفت سے کام نہ لیا جاوے ۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۔

باب کتابۃ العلم ۔

حفاظت علم اور بقاء علم اور اشاعت وتبلیغ علم کے لیئے کتابت بھی ضروری اور سہل اور انفع ذریعہ ہے اسلئے باب کتابت العلم منعقد کر کے کتابت علم کا استحسان اور امور عالیہ کا بالغرض بقاء وحفاظت آپ کے ارشاد سے لکھا جانا ثابت کر دیا ۔ بلکہ اشارۃً علماء کو ترغیب الی الکتابت بھی مفہوم ہوتی ہے ۔

باب العلم والعظۃ باللیل ۔

ارشاد ابن مسعود یتخولنا بالموعظۃ فی الایام کراہت السآمۃ علینا اور حدیث یسروا ولا تعسروا اور ارشاد ابن عباس لا تمل الناس ھذا القرآن الخ سے ظاہر ہے کہ تذکیر وتعلیم میں نشاط سامعین کا لحاظ ضرور ہے اور رات چونکہ نوم اور راحت کیلئے ہے اس لئے رات میں تعلیم وتذکیر کی کراہیت کا خیال ہوتا ہے ۔ سو مؤلف نے باب العلم والعظۃ منعقد فرما کر ایسی روایت بیان فرمائی کہ جس سے صاف معلوم ہو گیا کہ عند الضرورت سونوں کو جگا کر بھی تعلیم وتذکیر لازم ہے ۔

باب السمر فی العلم

سکا مطلب بھی یہی ہے کہ سمر بعد العشا کی روایات میں ممانعت موجود ہے ۔

مگر حسب حاجت مناسب اوقات سمر فی العلم ثابت اور مسلم ہے اور ممانعت مذکورہ سے خارج ہے۔

اس باب میں دو حدیثیں مذکور ہیں اول حدیث کی مطابقت ترجمہ سے ظاہر ہے مگر حدیث ثانی عن ابن عباس قال بت فی بیت خالتی میمونۃ بنت الحارث الخ میں کوئی مناسبت معلوم نہیں ہوتی۔ شارح نے مختلف تاویلیں بیان فرمائیں مگر محقق حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے غور و تلاش کے بعد کتاب التفسیر میں ایک روایت اسی کے متعلق نکالی جسمیں فتحدث مع اھلہ ساعۃ صریح موجود ہے اب سب تاویلیں بیکار ہیں کما ذکرنا فی الاصول۔

باب حفظ العلم

یعنی تعلم کے بعد حفظ اور عدم نسیان میں بھی سعی لازم ہے۔ ظاہر ہے کہ بھلا دینے میں اول تو کفران نعمت ہے دوسرے تعلیم و تبلیغ و عمل جملہ امور ضروریہ حفظ پہ موقوف ہیں اور روایت اول سے معلوم ہو گیا کہ جس قدر علم میں اشتغال کریگا اسی قدر حفظ میں قوت و مدد ہوگی دوسری روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ حافظہ کا قوی ہونا بھی مطلوب و مفید ہے

اور ہرچند یہ ایک خلقی امر ہے۔ مگر اس کے لیے مؤیدات و مضرات ضرور ہیں ان کی رعایت مستحسن ہے۔

شعر:۔ شکوت الی وکیع سوء حفظی ٭ فاوصانی الی ترک المعاصی

باب الانصات للعلماء

حضرت ابن عباس کے ارشاد ولا الفینک تاتی القوم وھم فی حدیث من حدیثھم فتقص علیھم فتقطع علیھم حدیثھم فتملھم وغیرہ الخ سے قطع حدیث کی ممانعت ظاہر ہوتی ہے اور انصات للعلماء اسکے مخالف ہے

اسلئے مؤلف نے ثابت کردیا کہ تعلیم و تبلیغ کی ضرورت سے اوقات خاصہ میں بیرا ستفصات مباح اور مستحسن ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب ما یستحب للعالم اذا سئل ای الناس اعلم فیکل العلم الی اللہ

یعنی عالم سے جب ای الناس اعلم کا سوال کیا جاوے تو انا اعلم کہنا پسندیدہ نہیں اگرچہ اس کا اس وقت میں اعلم الناس ہونا محقق ہو بلکہ مستحب یہ ہے کہ اس کے جواب میں اللہ اعلم کہے چنانچہ حدیث باب سے یہ امر روشن ہے۔

اس سے مؤلف کا مقصد یہی معلوم ہوتا ہے کہ علماء کو بالخصوص در بارۂ علم ہر حالت میں تواضع پیش نظر رہنا چاہیئے اور اپنے نقصان اور حق سبحانہ کے کمال کا دھیان رکھنا مناسب ہے نیز بڑائی و عجب کے اسباب چونکہ علماء کو زیادہ میسر ہیں اسلئے بھی علماء کو اس میں پوری احتیاط لائق ہے۔ واللہ اعلم۔

باب من سئل وھو قائم عالما جالسا

پہلے باب من برک علی رکبتیہ عند الامام او المحدث گذر چکا ہے اس سے معلوم ہوا تھا کہ محدث کے سامنے تواضع اور ادب اور اطمینان سے بیٹھنا مناسب ہے۔ اب یہ بتلانا ہے کہ عند الحاجت قائماً بھی سوال کرسکتا ہے جلوس و بروک امر ضروری نہیں۔

باب السؤال والفتیا عند رمی الجمار

ظاہر ہے کہ وہ وقت مناسک حج کی مشغولی کا ہے سو معلوم ہوگیا کہ عند الضرورت ایسے مشاغل کی حالت میں بھی سوال و جواب میں کوئی حرج نہیں اسی کے ساتھ یہ بھی معلوم ہوگیا کہ سوال و جواب قائماً تب بھی کوئی تنگی نہیں۔

باب قول الله وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

جب سب کا علم قلیل ہے تو ہر فرد واحد کے علم کی قلت و حقارت کو اسکے سمجھ لیجئے حکمائے کہا ہے کہ کتنا ہی بڑا عالم ہو مگر بالبداہت اس کا جہل علم سے ہمیشہ بڑھا ہوا ہوتا ہے یعنی آدمی کا علم متنا ہی اور جہل غیر متنا ہی ہے غرض یہی ہے کہ علماء کو اپنے علم کی قلت اور حقارت ملحوظ رکھنی چاہیئے۔ اور خلاف تواضع سے احتراز لازم۔

باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه

یعنی امر مختار کے اظہار میں اگر اس بات کا اندیشہ ہو کہ قاصر الفہم ایسی خرابی میں مبتلا ہو جاویں گے جو امر مختار کے ترک سے زیادہ مضر ہے تو علماء کو چاہیئے کہ اس مختار کو ترک فرمادیں اور غیر مختار کو قائم رکھیں۔

غرض یہ ہے کہ علماء کو عوام کی رعایت ضرور ہے ان کی رعایت کی وجہ سے امر مختار کا ترک کر دینا عین صواب ہے۔

باب من خص بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا

وقال علي حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله

ترجمہ کی غرض ظاہر ہے کہ علماء کو تعلیم و تبلیغ میں مخاطبین کی رعایت ملحوظ ہے ایسی بات کہ جس کا تحمل مخاطب کا فہم نہ کر سکے ہرگز نہ کہنی چاہیئے جس درجہ کا مخاطب ہو اس بات درجہ کی بات کہنی چاہیئے ارشادِ مرتضوی اس پر دال بالتصریح ہے واللہ اعلم۔

باب الحياء في العلم۔ وقال مجاهد لا يتعلم العلم مستحي ولا مستكبر وقالت عائشة نعم النساء نساء الانصار لم يمنعهن الحياء

ان یتفقهن فی الدین ۔
مؤلف نے ترجمہ کو مطلق چھوڑا عدم استحباب یا استحباب وغیرہ کچھ نہیں فرمایا
بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ عدم استحباب مقصود ہے کما صرح به الاعلام اور قول مجاہد
اور قول صدیقہ سے بھی یہی ہویدا ہے ۔ مگر بعد تأمل یہ معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف کے
ذہن میں اسکے متعلق کچھ تفصیل ہے اسکو اشارات سے بتلانا چاہتا ہے اسی لیے
ترجمہ کے ساتھ حکم کی تصریح نہیں فرمائی ارشاد ان اللہ لا یستحیی من الحق
سراسر حق اور مسلّم ہے ۔ مگر مؤلف کا مقصود یہ ہے کہ اسکے معنی یہ ہیں کہ بوجہ حیا
علم اور تفقہ سے محروم نہ رہ جاوے یہ مطلب نہیں کہ حیا نہ کرے اور تعلم اور تفقہ کے
وقت حیا کو پاس نہ آنے دے جو کچھ کہنا ہو بے تأمل کہے ۔
خلاصہ یہ کہ ترجمۃ الباب الحیاء فی العلم میں دو باتیں قابل لحاظ ہیں
اصل یہ کہ بوجہ حیا علم و تعلم سے محروم نہ رہے اور اسمیں کسی کو تامل نہیں ہو سکتا
اسکی تائید کے لیے مؤلف نے ترجمہ کے ذیل میں اثر مجاہد اور اثر حضرت صدیقہ
بیان کر کے اس پر قناعت کی دوسرے یہ کہ تعلیم و تعلم میں بھی حتی الوسع حیا کرنا
مستحسن ہے یعنی مواقع حیا میں یہ تو ہرگز نہ کرے کہ علم ہی سے محروم رہ جاوے
مگر محرومی سے بچکر جس قدر حیا کر سکے مستحسن ہے الحیاء من الایمان والحیاء
خیر کله اس جزو میں قدرے تخفا ہے اور مؤلف کے طرز سے معلوم ہوتا ہے
کہ مقصود اصلی اسی جزو کا بیان کرنا ہے اور اس باب میں جو دو حدیثیں بیان کیں
وہ دونوں اسی جزو کی دلیل ہیں اوّل حدیث میں جو قصہ ام سلیم مذکور ہے ۔ اس سے
تو بالبداہت ثبوت حیا مکرر اور سہ مکرر ہو رہا ہے دیکھئے ام سلیم نے حاضر ہو کر
قبل السوال جو عرض کیا ہے یا رسول اللہ ان اللہ لا یستحیی من الحق
یہ حیا نہیں تو کیا ہے حضرت ام سلمہ کی نسبت ہے فغطت ام سلمة وجهها
آپ نے فرمایا تربت یمینك فبم یشبهها ولدها ارشاد تربت یمینك
سے حیاء نبوی کی نہایت لطیف خوشبو مہک رہی ہے مگر اسی حالت ۔ امیر

تعلیم و تعلم کے فرض کو جس طرح ہو سکا ادا فرمایا اور مقصود کو فوت نہیں ہونے دیا اور ہماری معروضات کے مؤید ایک قوی قرینہ یہ بھی ہے کہ اس باب کے بعد دوسرا باب من استحیا فامر غیرہ بالسؤال منعقد فرما کر روایت حضرت علیؓ کنت رجلاً مذاءً الخ بیان کی ہے جس سے معلوم ہو گیا کہ بوجہ حیا ترک سؤال میں بھی کچھ حرج نہیں البتہ یہ چاہیئے کہ دوسرے کے واسطے سے حکم شرعی سے واقف ہو جاوے علم سے محروم نہ رہ جاوے۔ اب باقی رہی روایت ثانی یعنی روایت ابن عمر جو ابواب العلم میں مکرر گذر چکی ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان من الشجر شجرۃ الخ اس کی مطابقت میں شاید کسی کو تردد ہو مگر معروضات سابقہ کے مطابق یہی سمجھ میں آتا ہے کہ مؤلف رحمہ اللہ کی غرض یہی ہے کہ ابن عمر نے جو بوجہ حیا سکوت فرمایا اور جواب نہیں دیا یہ حیا بھی مستحسن ہے یہ وہ حیا نہیں جو ان اللہ لا یستحیی من الحق یا لا یتعلم العلم مستحی ولا مستکبر کے مخالف ہو اسکے مخالف صرف وہ ہے جو بوجہ حیا علم کو ترک کر دے کسی سے سوال نہ کرے اور علم سے محروم رہ جاوے حضرت ابن عمر کے سکوت میں اس کا احتمال بھی نہیں اول تو یہ سکوت عن الجواب ہے عن السؤال نہیں دوسرے ابن عمر جانتے تھے کہ جو واقعی جواب ہے اس کو ہر حال میں آپ ارشاد فرماویں گے جو سب کو معلوم ہو جاویگا۔ باقی حضرت عمر کا ارشاد وہ صرف اپنی مسرت قلبی کا اظہار فرماتے ہیں اس سے سکوت ابن عمر کی کراہیت اور وہ بھی شرعی سمجھنی مستبعد ہے کما قال بعض الاعلام واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب ذکر العلم والفتیا فی المسجد

افتاء و تعلیم و قضاء فی المسجد میں تنگی و کراہیت کا مظنہ ہے بعض اکابر کے اقوال بھی تنگی کی طرف مشیر ہیں مؤلف رحمہ اللہ کے نزدیک ان امور میں توسع مستحسن ہے اسلئے یہاں بھی اور ابواب قضاء میں بھی توسع کیا۔ واللہ اعلم۔

باب من اجاب السائل باکثر مما سأله

افسوس! کہ یہ متاع گرانمایہ اسی جگہ ختم کرنی پڑی۔ کیونکہ حضرت شیخ الہند قدس سرہٗ کے مسودات میں اسی مقام تک تحریر ہے۔

(سید حسین احمد)

هو الملهم

[1] اعلم ان المولف رحمه الله مرة يصرح بالترجمة لكن غرضه
لا يكون ظاهر العبارة بل ما يثبت بالالتزام او بالاشارة جليا كان
او خفيا يظهر مقصوده بعد التامل في احاديث الباب فمن لم
يتامل و قنع على الظاهر يقع في التكلف والتخبط مثلا قال رحمه الله
باب من ادرك ركعة من العصر قبل الغروب وذكر فيه حديث
استيجار اهل الكتابين واستيجار هذه الامة فاشكل التطبيق على
الشراح وتكلفوا فيه والتحقيق ان غرض المؤلف من هذه الترجمة
بيان اخر وقت العصر فظهر التطبيق فافهم ولو قال باب تاخير العصر
الى الغروب كما صرح في الصفحة السابقة باب تاخير الظهر الى العصر
ما تكلف احد هذه التكلفات البعيدة وهكذا قال بعد ورقة
باب من ادرك من الفجر ركعة فالمقصود منه ايضا بيان آخر
وقت الفجر لا ظاهر الترجمة فقط والله اعلم۔
هكذا قال في محل آخر باب (ص ٩٩) ما يقول بعد التكبير وادخل فيه
حديث الكسوف ايضا فاشكل التوفيق فتكلفوا والوجه عندنا
ان بعد التأمل في احاديث الباب يفهم ان غرض المؤلف من هذا
الباب اثبات التوسيع في دعاء الافتتاح وتركه اسا وعدم تعيين
الدعاء المخصوص لزوما وان الدعاء ثابت بعد التكبير متصلا
ومنفصلا فحينئذ ينطبق جميع الاحاديث المذكورة في الباب

---

[1] مسودات میں عربی کی یہ چند سطور بھی ملیں جن کو ہدیۂ ناظرین کیا جاتا ہے - ۱۲ (حسین احمد)

فافهم واللّٰہ اعلم ولیس غرضہ من ھذا الباب تعیین الدعاء۔

وتارۃ یذکر الباب بلا ترجمہ ویذکر فیہ حدیثاً فالشراح رحمہم اللہ یذکرون فی مثل ھذا المقام احتمالات اکثرھا بعیدۃ عن شان المؤلف والمؤلف کلیھما کما لا یخفی علی المھرۃ واحسن اعذارھم انہ کالفصل من الباب السابق لکن ھذا العذر ایضاً لا یتمشی فی بعض المواضع مثلا قال فی الابواب المتعلقۃ باحکام البول باب من الکبائر ان لا یستتر من بولہ وذکر فیہ حدیث انسانین یعذبان فی قبورھما ثم بعدہ قال باب ماجاء فی غسل البول وذکر فی الترجمۃ ھذا الحدیث ثم بعد ذلک الباب قال باب بلا ترجمۃ وذکر فیہ ھذا الحدیث ایضاً فکیف یقال انہ کالفصل من الباب السابق لان ھذا یمکن اذا یکون الثانی مغائراً للاول بوجہ وھھنا لا تغایر اصلاً فافھم وعندنا لابد ان یقال ان المؤلف احیاناً یترک الترجمۃ عمداً ویذکر حدیثاً ومقصودہ ای اخرجت من ھذا الحدیث حکماً او احکاماً فینبغی ان تخرجوا منہ حکماً غیر ذالک بشرط ان یکون مناسباً لتلک الابواب ویفعل ھکذا تشحیذ الاذھان وتنبیھا وایقاظا للناظرین کما ھو دابہ فی امور کثیرۃ فعندنا واللہ اعلم ھذا الاحتمال اقوی والیق وانفع صحما امکن نعم اذا یکون مانع منہ فی موضع ما فلابد ان یتوجھوا الی الاحتمال الآخر بناسب ذالک المقام فعلی ھذا یقال ھھنا مثلا۔ ینبغی ان یکون الترجمۃ کون البول موجبا لعذاب القبر وما یماثلھا واللہ اعلم۔ لا یقال ان فی ابواب القبر یقول باب عذاب القبر من الغیبۃ والبول فیتکرر الترجمۃ لانا نقول المقصود عند المؤلف لا یخفی علی الناظرین مثلا فی ابواب الایمان اداء الخمس من الایمان

ثم قال في ابواب الخمس اداء الخمس من الدين -

وهكذا قال المؤلف رحمه الله في آخر ابواب التيمم باب بلا ترجمة ثم ذكر حديث عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلا معتزلا لم يصل في القوم فقال يا فلان ما منعك ان تصلي في القوم فقال يا رسول الله اصابتني جنابة ولا ماء قال عليك بالصعيد فانه يكفيك فعلى ما ذكرنا سابقا يفهم من التراجم المذكورة في هذه الابواب ان الترجمة ههنا ينبغي ان يكون اذا لم يجد الجنب ماء يتيمم والاحالة الى سهو الناسخين او عدم توفيق المؤلف رحمه الله -

وتارة يذكر بابا مع الترجمة لكن لا يذكر حديثا عكس الصورة الاولى وفيه وجهان مرة يذكر ما تحت للترجمة - آية او حديثا او قولا من الصحابة والتابعين والاعلى الترجمة وهو كثير ومرة لا يذكر شيئا منها ايضا كما لا يذكر حديثا مسندا بل يذكر الترجمة وهو كثير ومرة لا يذكر شيئا منها ايضا كما لا يذكر حديثا مسندا بل يذكر الترجمة فقط فيحمله الشراح على سهو الناسخين او سهو المؤلف او عدم تيسر ارادته او بوجه من الوجوه ولا يخفى استبعاده والتحقيق عندنا في هذه المواضع التفصيل اما الصورة الاولى فظاهر ان الترجمة تدلل بالآية او الحديث او غيرها المذكورة في ذيل الترجمة فالترجمة تثبت ما تركها غير ثابتة واكتفى المؤلف على هذا القدر بوجه ما اما لان حديثا على شرط المؤلف ليس عنده واما القصد التمرين واما الصورة الثانية فلا يختارها المؤلف الا في موضع يكون دليل الترجمة مذكورا قبلها في الباب السابق او بعدها مع ان هذه الصورة قليلة جدا فلا يكون الترجمة غير ثابتة بل ثابتة بالدليل المذكور في الكتاب وان لم يذكر مع الترجمة لقصد التمرين والتنبيه وغيرها من الاسباب نعم وجدنا

فی جملة الکتاب بابا او بابین جعل رحمہ اللہ الآیة فیہ ترجمة واکتفی علیھا لم یذکر معھا حدیثا ولا قولا فالاولی فیہ ان یقال لما جعل الترجمة آیة القرآن وھو دلیل فوق جمیع الادلة فھذہ الترجمة دعوی دلیلھا معھا لا یحتاج الی دلیل آخر فاکتفی علیھا فلا یقال الدعوی بقیت بلا دلیل ولا یحتاج الی ان یجعل حدیثا او قولا المذکور فی الابواب السابقة او اللاحقة دلیلا لھا واللہ اعلم ھذا ما عندنا من التفصیل فعلیک بالتامل الصادق والانصاف اللائق فان کان حقا فمن العزیز الرحیم والا فمنی ومن الشیطان الرجیم ۔

فہرس الابواب والتراجم

حضرت شیخ الہند قدس سرہٗ کے مسودات میں ایک فہرست بھی ملی جن کو ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔ تراجم بخاری کے متعلق آپ کے خیالات اگرچہ پورے ظاہر نہ ہوسکے لیکن اس فہرست میں اکثر حصہ بطور خلاصہ ضرور آگیا ہے۔

اس کے تین حصے ہیں پہلے دو حصوں میں صفہ کے بالائی ہندسے سے صفحہ کا نمبر مراد ہے اور اس کے نیچے والے ہندسہ سے جلد کا نمبر مراد ہے مثلاً باب فضل الصدقة من کسب کے بعد صفہ ۱۹۱/۱ موجود ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ باب بخاری جلد اول کے صفہ ۱۹۱ میں ہے یہی حال دوسرے حصہ مسمّٰی بتراجم غیر مجردہ کا ہے۔

تیسرے حصہ "ابواب بلا ترجمہ" میں آپ کسی باب کے بالمقابل مت اور کسی باب کے سامنے مت دیکھیں گے حضرت شیخ الہند قدس سرہٗ نے تفصیل کے وقت بیان فرمانے کے لیے انکو بطور رموز لکھ لیا تھا یعنی جس باب کے سامنے مت ہے اس کے متعلق آپ کی یہ رائے تھی کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس باب کا ترجمہ بغرض تمرین و تشحیذ اذہان ترک فرمایا ہے اور جس باب کے سامنے مت ہے اس سے یہ مطلب ہے کہ اسکا

ترجمہ بوجہ تعلق بالمقدم ترک کیا گیا ہے۔ اس مسودہ میں ایک جگہ مثـ بھی موجود ہے جس پہ "خطا" لکھا ہوا ہے۔ لیکن اس فہرست میں کسی باب کے سامنے اس قسم کا نشان موجود نہیں ہے۔ جس کا مطلب تو ظاہر ہے کہ جس باب کے سامنے یہ امر ہوگا اس سے خطا اور غلطی مراد ہوگی لیکن یہ کہ کس کی خطا مراد ہوگی۔ اسمیں ہمارا ذہن اس طرف جاتا ہے کہ خطا ناسخین مراد ہوگی اور اس تیسرے حصہ میں جلد کا نمبر صفحہ کے سامنے ہے اور صفحہ کے نیچے بتایا ہے کہ کن ابواب میں یہ باب بلا ترجمہ ہے۔

میں ابتدا میں عرض کر چکا ہوں کہ زمانہ اسارت میں حضرت شیخ الہند کے پاس بخاری کا نسخہ مطبوعہ مصر تھا اسلیئے اسمیں جو کچھ بھی تحریر فرمایا گیا ہے وہ اسی نسخہ سے ہے۔

اس فہرست کے چند ابواب کے صفحات تحریر نہیں فرمائے گئے ہیں۔ وجہ تو ظاہر ہے۔ یہ کسی قدر سہل تھا کہ بخاری مطبوعہ مصر کو دیکھ کر میں لکھدیتا لیکن اس میں اول تو یہ رائے قائم کرنا دشوار تھی کہ حضرت شیخ الہند قدس سرہٗ کی رائے اس متروک الترجمہ باب کے متعلق کیا تھی اسکو متروک بقصد تمرین سمجھتے تھے یا بوجہ تعلق بالمقدم۔ دوسرے یہ کہ خود اپنی بےبضاعتی نے اس کی ہمت بھی نہ ہونے دی کہ میں آپ کی تصنیف میں کسی طرح کا تصرف کروں۔

بالجملہ یہ رسالہ اس ناتمامی کی حالت میں بھی اگر بدر کامل کا کام نہ دے گا تو وہ دہ روزہ ضرور ثابت ہوگا۔

(حسین احمد مہاجر مدنی)

فہرست تراجم

تراجم مجردہ محضہ

باب ميراث العبد النصراني ومكاتب النصراني وإثم من انتفى من ولده	ص ۱۴۲ / ۲	باب عمود الفسطاط تحت وسادته باب إثم من قذف مملوكه ليس في محله	ص ۱۳۰ / ۲ ص ۵۳ / ۲

تراجم مجردہ لکن جعل الآیۃ ترجمۃ

باب قول الله تعالى وابتلوا اليتامى الخ	ص ۸۱ / ۲	باب واضرب لهم مثلا اصحب القرية الخ	ص ۱۵۳ / ۲
باب وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن	ص ۱۳۶ / ۲	باب قول الله ومن لم يستطع منكم إلى غفور رحيم	ص ۱۱۱ / ۲
باب قول الله تعالى وإذ قال إبراهيم رب اجعل الخ	ص ۱۸۲ / ۱		
باب وإذ بوأنا لإبراهيم الخ	ص ۱۹۵ / ۱	باب قول الله تعالى يا أيها الذين آمنوا الخ	ص ۱۱۴ / ۲
باب قول الله تعالى واذكر في الكتاب موسى الخ	ص ۱۴۷ / ۲	باب قول الله تعالى وما كان لمؤمن أن يقتل الخ	ص ۱۱۵ / ۲
باب إن قارون كان من قوم موسى الخ	ص ۱۵۱ / ۲	باب وإذ قال موسى لقومه إن الله الخ	ص ۱۵۰ / ۲
باب وسئلهم عن القرية التي الخ	ص ۱۵۱ / ۲	باب أم حسبت أن أصحب الكهف والرقيم	ص ۱۵۷ / ۲
		باب قوله ولو أنهم صبروا الخ	ص ۱۱۷

تراجم غیر مجردہ

التي ليس فيها حديث مسند لكن ذكر في الترجمة آية وحديثا وأثرا

باب كيف كان بدء الحيض	ص ۴۲	باب المنان بما أعطى	ص ۱۶۳ / ۱
باب استواء الظهر في الركوع	ص ۹۴ / ۱	باب المحصر وجزاء الصيد	ص ۲۰۳ / ۱
باب يستقبل بأطراف رجليه القبلة	ص ۹۷ / ۱	باب قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا توضأ فليستنشق بمنخره الماء	ص ۲۱۷ / ۱
باب صلوة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء	ص ۱۱۱ / ۱		
باب من صفق جاهلا من الرجال الخ	ص ۱۳۸ / ۱	باب أمر النبي صلى الله عليه وسلم اليهود ببيع أرضهم	ص ۱۸ / ۲
باب الرياء في الصدقة	ص ۱۶۱ / ۱	باب من رمى جمرة العقبة ولم يقف	ص ۱۹۸ / ۱
باب لا يقبل الله صدقة من غلول	ص ۱۶۱ / ۱	باب الإهلال من البطحاء الخ	ص ۱۹۵ / ۱
باب صدقة العلانية	ص ۱۶۲ / ۱	باب إذا وقف في الطواف	ص ۱۸۵ / ۱
باب صدقة السر	ص ۱۶۲ / ۱	باب صدقة الكسب والتجارة	ص ۱۶۵ / ۱

ابواب بلا ترجمہ

باب	صفحہ ۳ مغازی	۳	سنہ	باب	صفحہ ۱۶۸ طلاق	۳	سنہ
باب	صفحہ ۵ مغازی	۲	سنہ	باب	صفحہ ۱۸۳ بیامن ز الاصل	۳	سنہ
باب	صفحہ ۶ مغازی	۳		باب	صفحہ ۸ سب	۴	سنہ
باب	صفحہ ۱۶ مغازی	۳	سنہ	باب	صفحہ ۲۲ لباس	۴	سنہ
باب	صفحہ ۳۹ مغازی	۳	سنہ	باب	صفحہ ۴۳ دعوات	۴	سنہ
باب	صفحہ ۴۰ مغازی	۳	سنہ	باب	صفحہ ۸۰ رقاق	۴	سنہ
باب	صفحہ ۵۶ مغازی	۳	سنہ	باب	صفحہ ۱۳۹ فتن	۴	سنہ
باب	صفحہ ۶۰ مغازی	۳	سنہ	باب	صفحہ ۱۲۴ حیل	۴	سنہ
باب	صفحہ ۶۶ شہادات	۲	سنہ	باب	صفحہ ۱۳۵ فتن	۴	سنہ
باب	صفحہ ۲۱۲ فضائل مدینہ	۱	سنہ	باب	صفحہ ۱۳۰ فتن	۴	سنہ
باب	صفحہ ۷۰ مغازی	۳	سنہ	باب	صفحہ ۱۵۱ احکام	۴	سنہ
باب	صفحہ ۳۳ سورۂ اقرا	۳	سنہ	باب	صفحہ	۴	
باب	صفحہ ۱۵۴ نکاح	۳	سنہ	باب	صفحہ	۴	
باب	صفحہ ۱۵۹ نکاح	۳	سنہ	باب	صفحہ	۴	

تمت